اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۰ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۱ء

مدیر:

پروفیسر شہرت بخاری

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان :	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۰ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۱ء)
مدیر :	شہرت بخاری
پبلشرز :	اقبال اکادمی پاکستان
شہر :	لاہور
سال :	۱۹۹۰-۹۱ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی) :	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان) :	8U1.66V11
صفحات :	۳۰۸
سائز :	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔این :	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات :	اقبالیات
:	فلسفہ
:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۱ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۰ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۱ء | شمارہ: ۳،۴

ا

لمعاتِ نور

منشورِ انسانیت

خطبۂ حجۃ الوداع

پیغمبرِ اسلام

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

لمعاتِ نور

منشورِ انسانیت

خطبہ حجۃ الوداع

پیغمبرِ اسلام

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

حج کے دن حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم عرفہ تشریف لائے اور آپؐ نے وہاں قیام فرمایا۔
جب سورج ڈھلنے لگا تو آپؐ نے (اپنی اونٹنی) قصوا کو لانے کا حکم فرمایا۔ اونٹنی تیار کر کے حاضر کی گئی تو آپؐ (اس پر سوار ہو کر) بطنِ وادی میں تشریف فرما ہوئے اور اپنا وہ خطبہ ارشاد فرمایا جس میں دین کے اہم امور بیان فرمائے۔

آپؐ نے خدا کی حمد و ثنا کرتے ہوئے خطبے کی یوں ابتدا فرمائی:

"خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے۔ کوئی اس کا ساجھی نہیں۔ خدا نے اپنا وعدہ پورا کیا۔ اس نے اپنے بندے (رسولؐ) کی مدد فرمائی اور تنہا اسی کی ذات نے باطل کی ساری مجتمع قوتوں کو زیر کیا۔

لوگو!

میری بات سنو۔ کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ آیندہ کبھی ہم اس طرح کسی مجلس میں یکجا ہو سکیں گے (اور غالباً) اس سال کے بعد (میں حج نہ کر سکوں گا)۔

لوگو!

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

"انسانو! ہم نے تم سب کو ایک ہی مرد و عورت سے پیدا کیا ہے اور تمہیں جماعتوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا کہ تم الگ الگ پہچانے جا سکو۔ تم میں زیادہ

عزت و کرامت والا خدا کی نظروں میں وہی ہے جو خدا سے زیادہ ڈرنے والا ہے"
چنانچہ (اس آیت کی روشنی میں) نہ کسی عرب کو کسی عجمی پر کوئی فوقیت حاصل ہے نہ کسی عجمی کو کسی عرب پر، نہ کالا گورے سے افضل ہے نہ گورا کالے سے۔ ہاں بزرگی اور فضیلت کا کوئی معیار ہے تو وہ تقویٰ ہے۔

انسان سارے ہی آدمؑ کی اولاد ہیں اور آدمؑ کی حقیقت اس کے سوا کیا ہے کہ وہ مٹی سے بنائے گئے ہیں۔ اب فضیلت و برتری کے سارے دعوے، خون ومال کے سارے مطالبے اور سارے انتقام میرے پاؤں تلے روندے جا چکے ہیں۔ بس بیت اللہ کی تولیت اور حاجیوں کو پانی پلانے کی خدمات علیٰ حالہ باقی رہیں گی۔

پھر آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"قریش کے لوگو!

ایسا نہ ہو کہ خدا کے حضور تم اس طرح آؤ کہ تمہاری گردنوں پر تو دنیا کا بوجھ لدا ہوا ہو اور دوسرے لوگ سامانِ آخرت لے کر پہنچیں اور اگر ایسا ہوا تو میں خدا کے سامنے تمہارے کچھ کام نہ آسکوں گا۔

قریش کے لوگو!

خدا نے تمہاری جھوٹی نخوت کو ختم کر ڈالا اور باپ دادا کے کارناموں پر تمہارے فخر و مباہات کی اب کوئی گنجائش نہیں۔ تمہارے خون ومال اور عزتیں ایک دوسرے پر قطعاً حرام کر دی گئیں، ہمیشہ کے لیے۔ ان چیزوں کی اہمیت ایسی ہے جیسی تمہارے اس دن کی، اور اس ماہِ مبارک (ذی الحجہ) کی خاص کر اس شہر میں ہے۔ تم سب خدا کے آگے جاؤ گے اور وہ تم سے تمہارے اعمال کی باز پرس کرے گا۔

دیکھو، کہیں میرے بعد گمراہ نہ ہو جانا کہ تم آپس ہی میں کشت وخون کرنے لگو۔ اگر کسی کے پاس امانت رکھوائی جائے تو وہ اس بات کا پابند ہے کہ امانت رکھوانے والے کو امانت پہنچا دے۔

لوگو!

ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور سارے مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ اپنے غلاموں کا خیال رکھو، ہاں غلاموں کا خیال رکھو۔ انہیں وہی کھلاؤ جو خود کھاتے ہو۔ ایسا

ہی پہناؤ جیسا تم پہنتے ہو۔

دورِ جاہلیت کا سب کچھ میں نے اپنے پیروں تلے روند دیا۔ زمانۂ جاہلیت کے سارے انتقام اب کالعدم ہیں۔ پہلا انتقام جسے میں کالعدم قرار دیتا ہوں' میرے اپنے خاندان کا ہے۔ ربیعہؓ بن الحارث کے دودھ پیتے بیٹے کا خون، جسے بنو ہذیل نے مار ڈالا تھا، اب میں معاف کرتا ہوں۔ دورِ جاہلیت کا سُود اب کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ پہلا سود، جسے میں چھوڑتا ہوں، عباسؓ بن عبدالمطلب کے خاندان کا سُود ہے۔ اب یہ ختم ہو گیا۔

لوگو!

اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق خود دے دیا۔ اب کوئی کسی وارث کے حق کے لیے وصیت نہ کرے۔

بچہ اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا جس کے بستر پر وہ ہوا۔ جس پر حرام کاری ثابت ہو، اس کی سزا پتھر ہے۔ حساب و کتاب اللہ کے ہاں ہو گا۔

جو کوئی اپنا نسب بدلے گا یا کوئی غلام اپنے آقا کے مقابلے میں کسی اور کو اپنا آقا ظاہر کرے گا، اس پر اللہ کی لعنت!

قرض قابلِ ادائی ہے۔ عاریۃً لی ہوئی چیز واپس کرنی چاہیے۔ تحفے کا بدلہ دینا چاہیے اور جو کوئی کسی کا ضامن ہو، وہ تاوان ادا کرے۔

کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی سے کچھ لے، سوائے اس کے جس پر اس کا بھائی راضی ہو اور خوشی خوشی دے۔ خود پر اور ایک دوسرے پر زیادتی نہ کرو۔

عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے شوہر کا مال اُس کی اجازت کے بغیر کسی کو دے۔

دیکھو! تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے کچھ حقوق ہیں۔ اسی طرح ان پر تمہارے حقوق واجب ہیں۔ عورتوں پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ اپنے پاس کسی ایسے شخص کو نہ بلائیں جسے تم پسند نہیں کرتے اور وہ کوئی خیانت نہ کریں۔ کوئی کام کھلی بے حیائی کا نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں تو خدا کی طرف سے اس کی اجازت ہے کہ تم انہیں معمولی جسمانی سزا دو، اور وہ باز آجائیں تو انہیں اچھی طرح کھلاؤ پلاؤ۔

عورتوں سے بہتر سلوک کرو کیونکہ وہ تو تمہاری پابند ہیں اور خود اپنے لیے وہ کچھ نہیں کر سکتیں۔ چنانچہ ان کے بارے میں خدا کا لحاظ رکھو کہ تم نے انہیں خدا کے نام پر حاصل کیا اور اسی کے نام پر وہ تمہارے لیے حلال ہوئیں۔

لوگو!

میری بات سمجھ لو کہ میں نے حقِ تبلیغ ادا کر دیا۔

میں تمہارے درمیان ایک ایسی چیز چھوڑے جاتا ہوں کہ تم کبھی گمراہ نہ ہو سکو گے اگر اس پر قائم رہے اور وہ خدا کی کتاب ہے اور ہاں دیکھو، دینی معاملات میں غلو سے بچنا کہ تم سے پہلے کے لوگ انہی باتوں کے سبب ہلاک کر دیے گئے۔

شیطان کو اب اس بات کی توقع نہیں رہ گئی ہے کہ اب اُس کی اِس شہر میں عبادت کی جائے گی لیکن اس کا امکان ہے کہ ایسے معاملات میں جنہیں تم کم اہمیت دیتے ہو اسکی بات مان لی جائے اور وہ اسی پر راضی ہے۔ اس لیے تم اس سے اپنے دین و ایمان کی حفاظت کرنا۔

لوگو!

اپنے رب کی عبادت کرو۔ پانچ وقت کی نماز ادا کرو۔ مہینے بھر کے روزے رکھو۔ اپنے مالوں کی زکوٰۃ خوش دلی کے ساتھ دیتے رہو۔ اپنے خدا کے گھر کا حج کرو اور اپنے اہلِ امر کی اطاعت کرو، تو اپنے رب کی جنت میں داخل کیے جاؤ گے۔

اب مجرم خود ہی اپنے جرم کا ذمے دار ہوگا اور اب نہ باپ کے بدلے بیٹا پکڑا جائے گا نہ بیٹے کا بدلہ باپ سے لیا جائے گا۔

سنو! جو لوگ یہاں موجود ہیں یہ احکام اور یہ باتیں اُن لوگوں کو بتا دیں جو یہاں نہیں۔ ہو سکتا ہے کوئی موجود نہ ہونے والا تم سے زیادہ سمجھنے اور محفوظ رکھنے والا ہو۔

اور (لوگو!)

تم سے میرے بارے میں (خدا کے ہاں) سوال کیا جائے گا۔ بتاؤ تم کیا جواب دو گے؟

لوگوں نے جواب دیا کہ ہم اس بات کی شہادت دیں گے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے امانتِ (دین) پہنچا دی اور آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے حقِ رسالت ادا کر دیا اور

ہماری خیر خواہی فرمائی۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی انگشتِ شہادت آسمان کی جانب اٹھائی اور لوگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"خدایا! گواہ رہنا، خدایا! گواہ رہنا، خدایا! گواہ رہنا۔"

دستورِ حکومت

خلیفہ چہارم حضرت علیؑ کا
مالک اشتر کے نام مکتوب

اقبالیات

(اردو)

مدیر

پروفیسر شہرت بخاری

نائب مدیر : محمد سہیل عمر

مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید
محمد اصغر نیازی

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات میں مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۲۷- الف، ماڈل ٹاؤن لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زرِ سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۷- الف، ماڈل ٹاؤن، لاہور، فون: ۸۵۶-۱۰۰

اقبالیات

(اردو)

(اقبال ریویو)

جولائی ۹۰ء — جنوری ۹۱ء

جلد نمبر ۳۱ — شمارہ نمبر ۲، ۴

ترتیب

تصورات

تہذیب و فن

تحقیق و تدوین

شخصیات

رجال اقبال (مختصر سوانحی خاکے)

تبصرۂ کتب

قلمی معاونین

مہر ڈاکٹر عبدالحق — ۲۵۲۶ جی شادمان کالونی ملتان۔

ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ — ڈین فیکلٹی آف آرٹس اورینٹل کالج جامعہ پنجاب لاہور۔

پروفیسر ڈاکٹر عطاء الرحیم — استاد شعبہ فلسفہ جامعہ کراچی۔ کراچی۔

ڈاکٹر نعیم احمد — استاد شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب قائد اعظم کیمپس۔ لاہور۔

ڈاکٹر صدیق جاوید — استاد شعبہ اردو گورنمنٹ کالج لاہور۔

پروفیسر اکبر رحمانی — مدیر ماہنامہ آموزگار جلگاؤں۔ بھارت۔

ڈاکٹر محمد ریاض — چیئرمین شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔ اسلام آباد۔

پروفیسر حسن شاہنواز زیدی — استاد شعبہ فنون لطیفہ جامعہ پنجاب اقبال کیمپس لاہور

کلیم اختر — نیشنل پریس ٹرسٹ ایوان مشرق۔ محمود غزنوی روڈ۔ لاہور

شائستہ خان — خدابخش ریسرچ فیلو۔ خدابخش لائبریری پٹنہ۔ بھارت۔

پروفیسر اختر راہی — استاد شعبہ اردو گورنمنٹ کالج لوئر مال۔ راولپنڈی۔

رانا غلام شبیر — استاد شعبہ اردو گورنمنٹ کالج۔ جھنگ۔

ڈاکٹر آصف اقبال — وائس پرنسپل گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن۔ لوئر مال۔ لاہور۔

کرنل غلام سرور — سابق لائبریرین۔ نیشنل ڈیفنس کالج۔ راولپنڈی۔

ڈاکٹر وحید عشرت — معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان۔ لاہور۔

محمد اصغر نیازی — رکن شعبہ ادبیات اقبال اکادمی پاکستان۔ لاہور۔

اقبالیات

(اقبال ریویو)

اقبالیات
(اقبال نمبر)

دستورِ حکومت

خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کا

مالک اشتر کے نام مکتوب

جب محمد بن ابی بکرؓ کے بعد مالک اشتر کو مصر کا گورنر بنایا تو یہ بہترین دستور دیا:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہ ہے وہ وصیت، جس کا حکم دیا ہے اللہ کے بندے علیؓ امیر المومنین نے مالک بن الحارث اشتر کو جب اسے مصر کا گورنر بنایا تاکہ اس ملک کا خراج جمع کرے، اس کے دشمنوں سے لڑے، اس کے باشندوں کی سود بہبود کا خیال رکھے اور اس کی زمین کو آباد کرے۔

مالک کو حکم دیا ہے تقویٰ الٰہی کا، اطاعت خداوندی کو مقدم رکھنے کا اور کتاب اللہ کے مقرر کیے ہوئے فرائض و سنن کی پیروی کا، اس لیے آدمی کی سعادت انہی کی پیروی سے وابستہ ہے اور ان سے انکار کرنے اور انہیں گنوا دینے میں سراسر بدبختی ہے۔

اور حکم دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نصرت میں اپنے دل سے، اپنے ہاتھ سے، اپنی زبان سے سرگرم رہے کیونکہ خدائے بزرگ و برتر نے ذمہ لیا ہے کہ جو کوئی اس کی نصرت و تائید پر کھڑا ہو گا، نصرت و تائید خداوندی اسے حاصل رہے گی۔

اور حکم دیا ہے کہ خواہشوں کے موقع پر اپنے نفس کو توڑے، سرکشی کے وقت اسے روکے، کیونکہ نفس برائی کی طرف لے جاتا ہے مگر یہ کہ خدا کا رحم آدمی کے شامل حال ہو جائے۔

اس کے بعد، اے مالک سُن! میں تجھے ایسے ملک میں بھیج رہا ہوں جس پر تجھ سے

پہلے بھی حکومتیں گزر چکی ہیں، عادل بھی اور ظالم بھی۔ لوگ تیری حکومت کو بھی اسی نظر سے دیکھیں گے، جس نظر سے تو اگلے حاکموں کی حکومتوں کو دیکھتا رہا ہے اور تیرے حق میں بھی وہی کہا جائے گا جو تو ان حاکموں کے حق میں کہا کرتا تھا۔

تجھے معلوم ہونا چاہیے کہ نیک آدمی اس آواز سے پہچانا جاتا ہے جو خدا اپنے بندوں کی زبان پر اس کے لیے جاری کر دیتا ہے۔

لہٰذا تیرا دل پسند ذخیرہ عملِ صالح کا ذخیرہ ہو۔ یہ ذخیرہ اسی طرح حاصل ہو سکتا ہے، کہ تجھے اپنی خواہشوں پر قابو حاصل ہو۔ جو چیز حلال نہیں ہے اس کے لیے تیرا دل کتنا ہی مچلے، اپنے آپ کو اس سے دور رکھ۔

یہ بھی جان لو کہ محبوبات و مکروہات میں نفس کی مخالفت کرنا ہی نفس سے انصاف کرنا ہے۔

اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم، محبت، لطف پیدا کرنا۔ خبردار! رعایا کے حق میں پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جانا کہ اسے لقمہ بنا ڈالنے ہی میں تجھے اپنی کامیابی دکھائی دے۔

رعایا میں دو قسم کے آدمی ہوں گے: تمہارے دینی بھائی یا مخلوقِ خدا ہونے کے لحاظ سے تمہارے جیسے آدمی۔ لوگوں سے غلطیاں تو ہوتی ہی ہیں، جان بوجھ کے یا بھولے چوکے سے ٹھوکریں کھاتے ہی رہتے ہیں۔ تم اپنے عفو و کرم کا دامن خطاکاروں کے لیے اس طرح پھیلا دینا، جس طرح تمہاری آرزو ہے کہ خدا تمہاری خطاؤں کے لیے اپنا دامن عفو و کرم پھیلا دے۔

کبھی نہ بھولنا کہ تم رعایا کے افسر ہو، خلیفہ تمہارا افسر ہے اور خدا خلیفہ کے اوپر حاکم ہے۔ خلیفہ نے تمہیں گورنر بنایا ہے اور مصر کی ترقی و اصلاح کی ذمہ داری تمہیں سونپ دی ہے۔

خدا سے لڑائی نہ مول لینا۔ کیونکہ آدمی کے لیے خدا سے کوئی بچاؤ نہیں۔ خدا کے عفو و رحمت سے تم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔

عفو پر کبھی نادم نہ ہونا، سزا دینے پر کبھی شیخی نہ بگھارنا۔ غصہ آتے ہی دوڑ نہ پڑنا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو غصے سے بچنا اور غصے کو پی جانا۔

خبردار! رعایا سے کبھی نہ کہنا کہ میں تمہارا حاکم بنا دیا گیا ہوں اور اب میں ہی سب کچھ ہوں سب کو میری تابعداری کرنی چاہیے۔ اس ذہنیت سے دل میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ دین

میں کمزوری آتی ہے اور بربادی کے لیے بلاوا آتا ہے۔

اور اگر حکومت کی وجہ سے غرور پیدا ہونے لگے تو سب سے بڑے بادشاہ ــــ خدا کی طرف دیکھنا جو تمہارے اوپر ہے اور تم پر قدرت رکھتا ہے جو تم خود بھی اپنے آپ پر نہیں رکھتے۔ ایسا کروگے تو نفس کی طغیانی کم ہو جائے گی، حدّت گھٹ جائے گی، بھٹکی ہوئی روح لوٹ آئے گی۔

خبردار! خدا کے ساتھ اس کی عظمت میں بازی نہ لگانا۔ اس کی جبروت میں تشبہ اختیار نہ کرنا۔ کیونکہ خدا جباروں کو ذلیل کر ڈالتا ہے اور مغروروں کو نیچا دکھا دیتا ہے۔

اپنی ذات کے معاملے میں، اپنے خاص عزیزوں کے معاملے میں، جنھیں تم اپنی رعایا میں سے چاہتے ہو، خدا سے بھی انصاف کرنا اور خدا کے بندوں سے بھی انصاف کرنا۔ یہ نہ کروگے تو ظلم کرنے لگوگے۔

یاد رکھو جو کوئی خدا کے بندوں پر ظلم کرتا ہے تو خدا خود اپنے مظلوم بندوں کی طرف سے ظالم کا حریف بن جاتا ہے اور معلوم ہے خدا جس کا حریف بن جائے اس کی حجت باطل ہو جاتی ہے۔ وہ خدا سے لڑائی ٹھاننے کا مجرم ہوتا ہے، یہاں تک کہ باز آجائے اور توبہ کرلے۔ خدا کی نعمت کو اس سے بڑھ کر بدلنے والی اور خدا کی عقوبت کو اس سے زیادہ بلانے والی کوئی چیز نہیں کہ آدمی ظلم کو اختیار کرلے۔ یاد رہے خدا مظلوموں کی سنتا اور ظالموں کی تاک میں رہتا ہے۔

تمہیں سب سے زیادہ پسندیدہ راہ ہونی چاہیے جو حق کے لحاظ سے سب سے زیادہ درمیانی، انصاف کی رُو سے سب سے زیادہ عام اور رعایا کو سب سے زیادہ رضامند کرنے والی ہو۔

یہ بھی یاد رکھو عوام کی ناراضی، خواص کی رضامندی کو بہالے جاتی ہے اور خواص کی ناراضی عوام کی ناراضی کے ہوتے ہوئے گوارا کرلی جاتی ہے۔

یہ بھی یاد رکھو کہ خوشحالی میں جو لوگ حاکم کے لیے سب سے بڑا بوجھ، سب سے کم کارآمد، انصاف سے گھبرانے والے، مانگنے میں اصرار کرنے والے، بخشش و عطا کے موقع پر کم سے کم شکر گزار ہونے والے، انعام و اکرام سے محرومی پر عذر نہ سننے والے اور زمانے کی کروٹوں کے مقابلے میں سب سے کم ثابت قدم رہنے والے خواص ہی ہوتے ہیں۔ دین کا

اصلی ستون، مسلمانوں کی اصلی جمعیت، دشمن کے مقابلے میں اصلی طاقت امت کے عوام ہیں لہٰذا تمہیں عوام ہی کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھنا چاہیے۔

تمہاری مجلس سے سب سے زیادہ دور اور تمہاری نگاہ میں سب سے زیادہ مکروہ وہ شخص ہونا چاہیے جو لوگوں کے عیب ڈھونڈا کرتا ہے۔ لوگوں میں عیب تو ہوتے ہی ہیں یہ کام حاکم کا ہے کہ ان کے عیب ڈھکے۔ خبردار! چھپے ہوئے عیبوں کی کرید نہ کرنا۔ تمہارا منصب بس یہ ہے کہ جو عیب چھپے ہوئے ہیں ان کا فیصلہ خدا پر چھوڑ دو۔ حتی المقدور لوگوں کے ڈھکے کو ڈھکا ہی رہنے دینا۔ ایسا کرو گے تو خدا بھی تمہارے وہ عیب ڈھکے رہنے دیگا جو تم رعایا سے چھپانا چاہتے ہو۔

وہ سب اسباب دور کر دینا جو لوگوں میں بغض و کینہ پیدا کرتے ہیں۔ عداوت و غیبت کی ہر رسی کاٹ ڈالنا۔ خبردار! چغلخور کی بات ماننے میں جلدی نہ کرنا، کیونکہ چغلخور دغاباز ہوتا ہے، اگرچہ خیرخواہ کا روپ بھر کے سامنے آتا ہے۔

اپنے مشورے میں بخیل کو شریک نہ کرنا کیونکہ وہ تمہیں احسان کرنے سے روکے گا اور فقر سے ڈرائے گا۔

بزدل کو بھی صلاح میں شریک نہ کرنا کیونکہ مہمات میں تمہاری ہمت کو کمزور کر دے گا۔

حریص کو بھی شریک نہ کرنا، کیونکہ ظلم کی راہ سے دولت سمیٹنے کی ترغیب دے گا۔

یاد رکھو بخل، بزدلی، حرص، اگرچہ الگ الگ خصلتیں ہیں مگر ان کی بنیاد خدا سے سوءِ ظن پر ہے۔

بدترین وزیر وہ ہے جو شریروں کی طرفداری کرے اور گناہوں میں ان کا ساجھی ہو۔ ایسے آدمی کو اپنا وزیر نہ بنانا۔ کیونکہ اس قسم کے لوگ گنہ گاروں کے مددگار اور ظالموں کے ساتھی ہوتے ہیں۔ ان کی جگہ تمہیں ایسے آدمی مل جائیں گے جو عقل و تدبیر میں ان کے برابر ہوں گے مگر گناہوں سے ان کی طرح لدے نہ ہوں گے۔ نہ کسی ظالم کی اس کے ظلم میں مدد کی ہو گی نہ کسی گنہ گار کا اس کے گناہ میں ساتھ دیا ہو گا۔ یہ لوگ تمہیں کم تکلیف دیں گے تمہارے بہترین مددگار ثابت ہوں گے۔ تم سے پوری ہمدردی رکھیں گے اور غیر سے اپنے سب رشتے کاٹ لیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کو صبح کی صحبتوں اور عام درباروں میں اپنا مصاحب بنانا۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ خاص الخاص لوگوں میں بھی وہی تمہاری نگاہ میں سب سے زیادہ مقبول ہوں جو زیادہ سے زیادہ کڑوی بات تم سے کہہ سکتے ہوں اور ان کاموں میں تمہارا ساتھ دینے سے انکار کر سکتے ہوں جو خدا اپنے بندوں کے لیے ناپسند فرما چکا ہے۔

اہلِ تقویٰ و صدق کو اپنا مصاحب بنانا۔ انہیں ایسی تربیت دینا کہ تمہاری جھوٹی تعریف کبھی نہ کریں۔ کیونکہ تعریف کی بھرمار سے آدمی میں غرور پیدا ہوتا ہے۔

اور تمہارے سامنے نیکوکار اور خطاکار برابر نہ ہوں۔ ایسا کرنے سے نیکوں کی ہمت پست ہو جائے گی اور خطاکار اور بھی شوخ ہو جائیں گے۔ ہر آدمی کو وہ جگہ دینا جس کا وہ اپنے عمل کے لحاظ سے مستحق ہے۔

اور تمہیں جاننا چاہیے کہ رعایا میں اپنے حاکم کے ساتھ حسنِ ظن اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ حاکم رعایا پر رحم و کرم کی بارش کرتا ہے۔ اس کی تکلیفیں دور کرے اور کوئی ایسا مطالبہ نہ کرے جو اس کے بس سے باہر ہو۔ یہ اصول تمہارے لیے کافی ہے۔ اس سے رعایا کا حسنِ ظن تمہیں بہت سی مشکلوں سے بچا دے گا۔

خود تمہارے حسنِ ظن کے سب سے زیادہ مستحق وہ ہوں جو تمہارے امتحان میں سب سے اچھے اتریں۔ اسی طرح تمہارے سوءِ ظن کے بھی سب سے زیادہ مستحق وہی ہوں جو آزمائش میں سب سے برے نکلیں۔

کسی اچھے دستور کو نہ توڑنا، جو اس امت کے اگلے لوگ جاری کر گئے ہیں اور جس سے لوگوں میں اتحاد پیدا ہوتا ہے۔ رعایا کی بھلائی ہوتی ہے۔ توڑو گے تو اچھے دستوروں کا ثواب اگلوں کے لیے باقی رہے گا اور عذاب تمہارے حصے میں آئے گا کہ بھلی راہ تم نے مٹا دی۔ اس بارے میں اہلِ علم و عرفان سے مشورہ کرتے رہنا کہ تعمیر و اصلاح کے وسائل کیا ہیں اور انہیں کس طرح استحکام و دوام بخشا جائے۔

اور دیکھو، رعایا میں کئی طبقے ہوتے ہیں۔ یہ طبقے ایک دوسرے سے وابستہ رہتے ہیں اور آپس میں کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔

چنانچہ ایک طبقہ وہ ہے جسے خدا کی فوج کہنا چاہیے۔ دوسرا طبقہ اُن لوگوں کا ہے جو عوام و خواص کا تحریری کام کرتے ہیں۔ پھر انصاف کرنے والے قاضی ہیں۔ امن و انتظام کے عمال ہیں۔ ذمی اور مسلم اہلِ جزیہ و اہلِ خراج ہیں۔ پھر سوداگر اور اہلِ حرفہ ہیں۔ غریبوں اور مسکینوں

کا پچھلا طبقہ بھی ہے۔ خدا نے حق میں ہر طبقے کا حصہ مقرر کر کے اپنی کتاب میں یا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت میں اسے ضروری ٹھہرا دیا ہے اور اس کی پابندی و بجا آوری ہمارے ذمے لازمی کر دی ہے۔

خدا کی فوج باذن اللہ رعایا کا قلعہ ہے۔ حاکم کی زینت ہے۔ دین کی قوت ہے۔ امن کی ضمانت ہے۔ رعایا کا قیام فوج ہی سے ہے لیکن فوج کا قیام خراج سے ہے جو خدا اس کیلیے نکالتا ہے۔ خراج ہی سے سپاہی جہاد میں تقویت پاتے اور اپنی حالت درست کرتے ہیں۔

پھر ان دونوں طبقوں، فوجیوں اور اہلِ خراج کی بقا کے لیے تیسرا طبقہ ضروری ہے۔ یعنی قضاۃ، عمال، کتاب کا طبقہ کہ یہی لوگ ہر قسم کے مالی معاملات انجام دیتے ہیں اور ان چاروں طبقوں کی بقا کے لیے تاجر اور اہلِ حرفہ ضروری ہیں کہ بازار لگاتے اور سب کی ضرورتیں مہیا کرتے ہیں۔

آخر میں ادنیٰ طبقہ آتا ہے اور اس طبقے کی امداد و اعانت از بس ضروری ہے۔

خدا کے یہاں سب کی گنجائش ہے اور حاکم پر سب کو حق قائم ہے۔ حاکم جتنی بھی بھلائی کر سکتا ہے، کرتا رہے مگر اس بارے میں اپنے فرض سے وہ عہدہ برآ نہیں ہو سکتا جب تک توفیقِ الٰہی کی دعا کے ساتھ عزمِ مستحکم بھی نہ رکھے کہ حق ہی کا ساتھ دے گا، حق پر ہی ثابت قدم رہے گا، چاہے حق آسان ہو یا مشکل۔

دیکھو اپنی فوج کے معاملے میں ہشیاری سے کام لینا۔ انہی لوگوں کو افسر بنانا جو تمہارے خیال میں اللہ کے رسولؐ کے اور تمہارے امام کے سب سے زیادہ خیر خواہ ہوں، صاف دل ہوں، ہوش مند ہوں، جلد غصے میں نہ آجاتے ہوں، عذر معذرت قبول کر لیتے ہوں، کمزوروں پر ترس کھاتے ہوں، زبردستوں پر سخت ہوں۔ نہ سختی انہیں جوش میں لے آتی ہو نہ کمزوری انہیں بٹھا دیتی ہو۔

فوج کے لیے انہی کو منتخب کرنا جن کا حسب نسب اور خاندان اچھا ہے۔ جن کا ماضی بے داغ ہے۔ جو ہمت و شجاعت اور جود و سخا سے آراستہ ہیں۔ شرافت اور نیکی ایسے ہی لوگوں میں زیادہ ہوتی ہے۔

ان فوجیوں کے معاملات کی ویسی ہی فکر کرنا جیسی فکر والدین کو اولاد کی ہوتی ہے۔ ان کی تقویت اور درستیِ حال کے لیے جو بھی بن پڑے کرتے رہنا اور جو کچھ کرنا ہے اسے بہت نہ

نہ سمجھنا۔ اپنے کم سے کم لطف واحسان کو بھی معمولی نہ سمجھنا۔ کیونکہ اس سے ان کی خیر خواہی بڑھے گی اور حسنِ ظن میں اضافہ ہوگا۔ ان کی ادنیٰ سے ادنیٰ ضرورتوں سے بھی بے پروائی اس بھروسے پر نہ کرنا کہ بڑی ضرورتوں کا خیال کر رہے ہو۔ کیونکہ تمہاری معمولی رعایت بھی ان کے لیے نعمت ہوگی اور بڑی ضرورتوں میں تو وہ عمر بھر تمہارے لطف وکرم کے ہمیشہ محتاج ہی رہیں گے۔

وہی فوجی سردار تمہارے سب سے زیادہ مقرب ہوں جو فوجیوں کی سب سے زیادہ مدد کرتے ہوں۔ اپنے ہاتھ کی دولت سے سپاہیوں کو ان کی ضرورتوں اور بال بچوں کی فکروں سے آزاد کرتے ہیں تاکہ پوری فوج ایک دل ہو جائے اور اس کے سامنے بس ایک ہی خیال رہے — دشمن سے جنگ۔ فوج کے سرداروں پر تمہاری توجہ، فوج کے دلوں کو تمہاری طرف متوجہ کر دے گی۔

حاکم کی آنکھ کی ٹھنڈک کس چیز میں ہونی چاہیے؟

اس میں کہ خود انصاف قائم کرے اور رعایا اس سے اپنی محبت ظاہر کرتی رہے۔ رعایا کی محبت ظاہر نہیں ہوتی، جب تک اس کے دل سلیم نہ ہوں اور رعایا کی خیر خواہی صحیح نہیں ہوتی جب تک اسے حاکم سے سچی محبت نہ ہو۔ اس کی حکومت کو بوجھ اور اس کے زوال میں دیر کو وبال نہ سمجھتی ہو۔

لہٰذا ضروری ہے کہ رعایا کی امیدوں کے لیے میدان کشادہ رکھنا، اس کی دلجوئی برابر کرتے رہنا، اس کے بہادروں کے کارنامے سراہتے رہنا۔ اچھے کاموں کی تعریف سے بہادروں کا جوش بڑھتا ہے اور پیچھے رہ جانے والوں کی ہمتیں اونچی ہوتی ہیں۔

ہر آدمی کے کارنامے کا اعتراف کرنا۔ ایک کا کارنامہ دوسرے کی طرف منسوب نہ کرنا۔ انعام دینے میں کبھی کوتاہی نہ کرنا۔ خاندانی ہونے کی وجہ سے کسی کے معمولی کام کو بڑھا چڑھا نہ دینا۔ اسی طرح ادنیٰ خاندان ہونے کی وجہ سے کسی کے بڑے کارنامے کی بے قدری نہ کرنے لگنا۔

مشتبہ معاملات پیش آئیں اور تمہاری بصیرت وعلم کام نہ دے تو انہیں اللہ کی طرف اور اللہ کے رسولؐ کی طرف لوٹا نا۔ کیونکہ خدا مسلمانوں کی ہدایت کے لیے فرما چکا ہے:

یا ایھا الذین اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

اللہ کی طرف معاملے کا لوٹانا یہ ہے کہ کتابِ محکم اور بعض صریح کی طرف لوٹا جائے اور

رسولؐ کی طرف لوٹانا یہ ہے کہ جامع سنتِ نبویؐ کو لیا جائے نہ کہ اُسے جس میں اختلاف پڑ گیا ہے۔

پھر ملک میں انصاف قائم کرنے کے لیے ایسے لوگوں کا انتخاب کرنا جو تمہاری نظر میں سب سے افضل ہوں۔ ہجوم معاملات سے تنگ دل نہ ہوتے ہوں، اپنی غلطی پر اڑے رہنا ہی ٹھیک نہ سمجھتے ہوں اور حق کے ظاہر ہو جانے کے بعد باطل سے نہ چمٹے رہتے ہوں۔ طماع نہ ہوں۔ اپنے فیصلوں پر غور کرنے کے عادی ہوں۔ فیصلے کے وقت شکوک و شبہات پر رکنے والے ہوں۔ صرف دلائل کو اہمیت دیتے ہوں۔ مدعی اور مدعا علیہ سے بحث میں اکتا نہ جاتے ہوں۔ واقعات کی تہ تک پہنچنے سے جی نہ چراتے ہوں اور حقیقت کھل جانے پر اپنے فیصلے میں بے باک اور بے لاگ ہوں۔ یہ ایسے لوگ ہوں جنہیں نہ تعریف بے خود کر دیتی ہو، نہ چاپلوسی ہی مائل کر سکتی ہو۔ مگر ایسے لوگ کم ہوتے ہیں۔

تمہارا فرض ہے کہ اپنے قاضیوں کے فیصلوں کی جانچ کرتے رہو۔ کھلے دل سے انہیں معاوضہ دو تاکہ ان کی ضرورتیں پوری ہوتی رہیں اور کسی کے سامنے انہیں ہاتھ نہ پھیلانا پڑے۔ اپنے دربار میں انہیں ایسا درجہ دو کہ تمہارے کسی مصاحب اور درباری کو ان پر دباؤ ڈالنے یا انہیں نقصان پہنچانے کی ہمت نہ ہو سکے۔ قاضیوں کو ہر قسم کے خوف سے بالکل آزاد ہونا چاہیے اس بارے میں پوری توجہ سے کام لینا کیونکہ دین اشرار کے ہاتھ میں پڑ گیا تھا جو اپنی خواہش پر چلتے اور دین کے نام پر دنیا کمایا کرتے تھے۔

عمالِ حکومت کے معاملات پر بھی تمہیں نظر رکھنا ہوگی۔ جسے مقرر کرنا امتحاناً مقرر کرنا۔ رو رعایت سے یا صلاح مشورے کے بغیر کسی کو عہدہ نہ دینا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ظلم و خیانت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اچھے گھرانوں اور سابق میں اسلام کے خدمت گزاروں میں تجربہ کار اور باحیا لوگوں ہی کو منتخب کرنا کہ ان کے اخلاق اچھے ہوتے ہیں۔ اپنی آبرو کا خیال رکھتے ہیں۔ طمع کی طرف کم جھکتے ہیں اور انجام پر زیادہ نظر رکھتے ہیں۔

عہدہ داروں کو بہت اچھی تنخواہیں دینا اس سے یہ لوگ اپنی حالت درست کر سکیں گے اور حکومت کے اس مال سے بے نیاز رہیں گے جو ان کے ہاتھ میں ہوگا۔ اس پر بھی حکم عدولی کریں یا امانت میں خلل ڈالیں تو تمہارے پاس ان پر حجت ہوگی مگر ضروری ہے کہ ان کاموں کی جانچ پڑتال کرتے رہنا۔ نیک لوگوں کو مخبر بنا کے ان پر چھوڑ دینا۔ یہ اس لیے

کہ جب انہیں معلوم ہوگا کہ خفیہ نگرانی بھی ہو رہی ہے تو امانت داری اور رعایا سے مہربانی میں اور زیادہ چست ہو جائیں گے۔ پھر اگر ان میں سے کوئی شخص خیانت کی طرف ہاتھ بڑھائے اور تمہارے جاسوسوں سے تصدیق ہو جائے تو بس یہ شہادت کافی ہے۔ تم بھی سزا کا ہاتھ بڑھانا۔ جسمانی اذیت کے ساتھ خیانت کی رقم بھی اگلوا لینا۔ خائن کو ذلت کی جگہ کھڑا کرنا اور پوری طرح اسے رسوا کر ڈالنا۔

دیکھو محکمۂ خراج کی نگرانی میں کوتاہی نہ ہو۔ خراج کے ٹھیک رہنے ہی میں سب کی بھلائی و خوشحالی ہے۔ سب کے رزق کا دارومدار خراج ہے اور خراج کے تحصیلداروں پر۔

لیکن خراج سے زیادہ ملک کی آبادی پر توجہ رہنا چاہیے، کیونکہ خراج بھی تو خوشحالی سے حاصل ہوتا ہے۔ جو حاکم، تعمیر کے بغیر خراج چاہتا ہے اس کی حکومت یقیناً چند روزہ ثابت ہوگی۔

اگر کاشت کار، خراج کی زیادتی کی، کسی آسمانی آفت کی، آب پاشی میں خلل پڑ جانے کی، رطوبت میں قلت کی، سیلاب یا خشکی کے سبب تقاوی کے خراب ہو جانے کی شکایت کریں تو ان کی سننا اور خراج کم کر دینا۔ کیونکہ کاشت کار ہی تمہارا اصل خزانہ ہیں۔ ان سے جو رعایت بھی کرو گے اس سے ملک کی فلاح ہوگی، حکومت کی رونق بڑھے گی۔ نیز تم رعایا سے مال کے خراج کے ساتھ تعریف کا خراج بھی وصول کرو گے۔

اس وقت ان میں عدل پھیلانے سے تمہیں اور زیادہ خوشی حاصل ہوگی، مشکلات میں ان کی قوت پر تمہارا بھروسہ بڑھ جائے گا اور جو راحت تم نے انہیں پہنچائی ہے اور جس انصاف کا انہیں خوگر بنا دیا ہے اس پر ان کی شکر گزاری تمہارے لیے خزانہ بن جائے گی۔ ممکن ہے مشکلات نازل ہوں اور ان لوگوں پر بھروسہ کرنے کی مجبوری پیش آ جائے۔ ایسی حالت میں وہ بخوشی تمہارا ہر مطالبہ قبول کر لیں گے۔

ملک کی آبادی و سرسبزی، ہر بوجھ اٹھا سکتی ہے۔ لہٰذا اس کا ہمیشہ خیال رکھنا۔ ملک کی بربادی تو باشندوں کی غربت ہی سے ہوتی ہے اور باشندوں کی غربت کا یہ سبب ہوتا ہے کہ حاکم دولت سمیٹنے پر کمر باندھ لیتے ہیں کیونکہ انہیں اپنے تبادلوں اور زوال کا دھڑکا لگا رہتا ہے اور وہ عبرتوں سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتے۔

اپنے منشیوں کے معاملے کو بھی بہت اہمیت دینا۔ یہ منصب بہترین آدمیوں ہی کے سپرد کرنا۔

راز کی حفظ و کتابت پر انہی لوگوں کو مقرر کرنا جو اعلیٰ اخلاق کے مالک ہوں جنہیں نہ اعزاز گستاخ بنا دے کہ بھری مجلس میں تم سے بدتمیزی کرنے لگیں یا معاہدوں میں تمہاری مصلحتوں، فائدوں سے چوک جایا کریں یا اگر کسی معاہدے سے تمہیں نقصان پہنچ سکتا ہے تو اس سے مخلصی کی صورت نہ پیدا کر سکیں۔ یہ لوگ ایسے ہونے چاہییں کہ خود اپنی قدر جانتے ہوں۔ کیونکہ جو شخص اپنی قدر نہیں جانتا وہ دوسروں کی قدر کیا جانے گا؟

ان لوگوں کا چناؤ محض اپنی فراست، میلانِ طبیعت یا حسنِ ظن کی بنا پر نہ کرنا۔ کیونکہ لوگوں کا دستور ہے کہ تصنع اور ظاہر داری سے اپنے آپ کو حاکموں کی فراست کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ مگر خیر خواہی اور امانت داری سے کورے ہوتے ہیں۔

انتخاب میں یہ بھی دیکھنا کہ اگلے حاکموں کے تحت انہوں نے کیا خدمتیں انجام دی ہیں۔ عوام کو ان سے کتنا فائدہ پہنچا ہے اور امانت داری میں ان کا شہرہ کیسا ہے؟ ان باتوں کا لحاظ رکھو گے تو بے شک سمجھا جائے گا کہ تم اللہ کے اور اپنی رعایا کے خیر خواہ ہو۔

ہر محکمے کا ایک صدر مقرر کرنا جو محکمے کے تمام کاموں کو اپنے ہاتھ میں رکھے اور مشکلات سے بدحواس نہ ہو۔ یاد رکھو تمہارے منشیوں میں جو عیب ہوگا اور تم اس سے چشم پوشی کرو گے تو وہ عیب خود تمہارا سمجھا جائے گا۔

تجار اور اہلِ حرفت کا پورا خیال رکھنا۔ ان کا بھی جو مقیم ہیں اور ان کا بھی جو پھیری کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ ملک کی دولت بڑھاتے ہیں۔ دور دور سے سامان لاتے ہیں۔ خشکیوں، تریوں، میدانوں، ریگستانوں، سمندروں اور دریاؤں، پہاڑوں کو پار کر کے ضروریاتِ زندگی مہیا کرتے ہیں۔ ایسی ایسی جگہوں سے مال ڈھو لاتے ہیں، جہاں اور لوگ نہیں پہنچتے بلکہ وہاں جانے کی ہمت بھی نہیں رکھتے۔

تاجر اور اہلِ حرفہ امن پسند لوگ ہوتے ہیں۔ ان سے شورش و بغاوت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔ اس پر بھی ضروری ہے کہ پایۂ تخت میں بھی اور اطرافِ ملک بھی ان پر نگاہ رکھی جائے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر بڑے تنگدل بڑے بخیل ہوتے ہیں، اجارہ داری سے کام لیتے ہیں اور لین دین میں کمی ڈال کے لوٹ لینا چاہتے ہیں۔

اجارہ داری کی قطعی ممانعت کر دینا کیونکہ رسول اللہؐ نے اس سے منع فرمایا ہے لیکن ہاں، خرید و فروخت خوش دلی سے ہو۔ وزن بٹے ٹھیک رہیں۔ نرخ مقرر رہوں۔ نہ بیچنے والا گھاٹے

میں رہے نہ مول لینے والا موڈتا جائے۔ اور ممانعت پر بھی اگر کوئی اجارہ داری کا مرتکب ہو تو اسے اعتدال کے ساتھ عبرت انگیز سزا دی جائے۔

پھر اللہ اللہ، ادنیٰ طبقے کے معاملے میں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کا کوئی سہارا نہیں۔ فقیر مسکین، محتاج، قلاش، اپاہج۔ ان میں ایسے بھی ہیں جو ہاتھ پھیلاتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو ہاتھ نہیں پھیلاتے مگر خود صورتِ حال ہیں۔

ان لوگوں کے بارے میں جو فرض خدا نے تمہیں سونپا ہے اس پر نگاہ رکھنا۔ انہیں تلف نہ ہونے دینا۔ بیت المال میں ایک حصہ ان کے لیے خاص کر دینا اور اسلام کی جہاں جو صافی جائداد موجود ہے اس کی آمدنی میں بھی ان کا حصہ رکھنا۔ ان میں سے کون دور ہے۔ کون نزدیک ہے؟ یہ نہ دیکھنا۔ دور نزدیک سب کا حق برابر ہے اور ہر ایک کے حق کی ذمہ داری تمہارے سر ڈال دی گئی ہے۔

دیکھو! دولت کا نشہ تمہیں ان بے چاروں سے غافل نہ کر دے۔ اگر تم نے اس بارے میں اہم دائرے کو پورا کر دیا تو بھی اس وجہ سے تمہاری معمولی غفلت بھی معاف نہ کی جائے گی۔ لہٰذا ان کے ساتھ تکبر سے پیش نہ آنا اور اپنی توجہ سے انہیں محروم نہ کرنا۔

ان میں ایسے بھی ہوں گے جو تمہارے پاس نہیں پہنچ سکتے۔ انہیں نگاہیں ٹھکراتی ہیں اور لوگ ان سے گھن کھاتے ہیں۔ ان کی خبر گیری بھی تمہارا کام ہے۔ ان کے لیے بھروسے کے آدمیوں کی خدمات خاص کر دینا مگر یہ آدمی ایسے ہوں جو خوفِ خدا رکھتے ہوں اور دل کے خاکسار ہوں۔ یہ لوگ ان بے کسوں کے معاملات تمہارے سامنے لایا کریں اور تم وہ کرنا کہ قیامت کے سامنے تمہیں شرمندہ نہ ہونا پڑے۔ یاد رکھو رعایا میں ان غریبوں سے زیادہ انصاف کا مستحق کوئی نہیں —— مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا جو حق ہے پورا پورا ادا کرتے رہنا۔

اور یتیموں کے پالنے والوں کا بھی خیال رکھنا ہوگا اور ان کا بھی جو بہت بوڑھے ہو چکے ہیں جن کا کوئی سہارا باقی نہیں، جو بھیک مانگنے کے بھی لائق نہیں رہے۔

یہ چھوٹی چھوٹی باتیں حاکموں پر بے شک گراں ہوتی ہیں لیکن یہ بھی سوچنا چاہیے کہ پورے کا پورا حق گراں ہی ہے۔ ہاں خدا، حق کو کبھی ان کے لیے آسان کر دیتا ہے جو عاقبت کی طلب میں رہتے ہیں اور اس لیے مشکلات و مکروہات میں اپنے دل کو مضبوط بنا لیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کا یقین اس وعدۂ الٰہی پر پختہ ہے جو وہ پروردگار اپنے نیک بندوں سے

کر چکا ہے۔

اور تم اپنے وقت کا ایک حصہ فریادیوں کے لیے خاص کر دینا۔ سب کام چھوڑ کر ان سے ملا کرنا۔ ایسے موقع پر تمہاری مجلس عام رہے کہ جس کا جی چاہے بے دھڑک چلا آئے۔ اس مجلس میں تم خدا کے نام پر خاکسار بن جاؤ۔ فوجیوں، افسروں اور پولیس والوں سے مجلس کو بالکل خالی رکھنا تاکہ آنے والے دل کھول کے اپنی بات کہہ سکیں کیونکہ میں نے رسولؐ اللہ کو بار بار فرماتے سنا ہے:

"اس امت کی بھلائی نہیں ہو سکتی جس میں کمزوروں کو طاقت ور سے پورا حق نہیں دلایا جاتا"

یہ بھی یاد رہے کہ اس مجلس میں عوام ہی جمع ہوں گے۔ اب اگر بدتمیزی سے بات کریں یا اپنا مطلب صاف بیان نہ کر سکیں تو خفا نہ ہونا، برداشت کر لینا۔ خبردار، زجر و توبیخ نہ کرنا، تکبر سے پیش نہ آنا۔ میری وصیت پر عمل کرو گے تو خدا تم پر اپنی رحمت کی چادریں پھیلا دے گا اور اپنی فرمانبرداری کا ثواب تم پر اٹل کر دے گا۔

جس کو کچھ دینا، اس طرح دینا کہ وہ خوش ہو جائے اور نہ دے سکنا تو اپنا عذر صفائی سے بیان کر دینا۔

پھر ایسے معاملات بھی ہیں جنہیں خود اپنے ہی ہاتھ میں تمہیں رکھنا ہوگا۔ ایک معاملہ تو یہی ہے کہ عمالِ حکومت کے ان مراسلوں کا جواب خود لکھا کرنا جو تمہارے منشی نہیں لکھ سکتے۔ اور ایک معاملہ یہ ہے جس دن روپیہ آئے اسی دن مستحقوں میں بانٹ دینا۔ اس سے تمہارے درباریوں کو کوفت تو ضرور ہوگی، کیونکہ ان کی مصلحتیں تقسیم میں تاخیر و تعویق چاہیں گی۔

روز کا کام، روز ختم کر دینا۔ کیونکہ ہر دن کے لیے اسی کا کام بہت ہوتا ہے۔

اپنے وقت کا سب سے افضل حصہ، اپنے پروردگار کے لیے خاص کر دینا۔ اگرچہ سب وقت اللہ ہی کے ہیں۔ بشرطیکہ نیک نیت ہو اور رعایا کو اس نیک نیت سے سلامتی ملتی ہو۔

خدا کے لیے دین کو خالص کرنے میں سب سے زیادہ یہ خیال رہے کہ فرائض بغیر کسی کمی بیشی کے کماحقہٗ بجا لائے جائیں۔ یہ فرائض صرف خدا کے لیے خاص ہیں اور ان میں

کسی کا ساجھا نہیں۔

دن اور رات میں اپنا ایک۔ وقت ضرور خدا کے لیے خاص کر دینا اور جو عبادت بھی تقربِ الٰہی کے لیے انجام دینا، اس طرح انجام دینا کہ ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہو۔ کسی طرح کا کوئی نقص اس میں نہ رہ جائے، چاہے اس سے تمہارے جسم کو کتنی ہی تکلیف ہو۔

اور دیکھو، جب امامت کرنا تو ایسی امامت نہیں کہ لوگ نماز ہی سے بیزار ہو جائیں اور ایسی امامت بھی نہیں کہ نماز کا کوئی رکن ضائع ہو جائے۔

یاد رکھو، نمازیوں میں ہر قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ تندرست بھی اور بیمار بھی اور ضرورت مند بھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جب خود مجھے یمن بھیجنے لگے تو میں نے عرض کیا تھا:

"یا رسول اللہ! امامت کس طرح کروں گا؟"

جواب ملا: "تیری نماز ویسی ہو جیسی سب سے کم طاقت نمازی کی ہو سکتی ہے اور تو مومنوں کے لیے رحیم ثابت ہونا۔"

یہ بھی ضروری ہے کہ رعایا سے تمہاری روپوشی کبھی بھی نہ ہو۔ رعایا سے چھپنا حاکم کی تنگ نظری کا ثبوت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حاکم رعایا کے حالات سے بے خبر ہو جاتا ہے۔

جب حاکم رعایا سے ملنا جلنا چھوڑ دیتا ہے تو رعایا بھی ان لوگوں سے ناواقف ہو جاتی ہے جو اس سے پردے میں ہو گئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے بڑے لوگ اس کی نگاہ میں چھوٹے ہو جاتے ہیں اور چھوٹے لوگ بڑے بن جاتے ہیں۔ اچھائی برائی بن جاتی ہے اور برائی اچھائی۔ حق اور باطل میں تمیز اٹھ جاتی ہے اور یہ تو کھلی بات ہے کہ حاکم بھی آدمی ہوتا ہے اور ان سب باتوں کو نہیں جان سکتا جو اس سے چھپا ڈالی جاتی ہیں۔ حق کے سر پر سینگ نہیں ہوتے کہ دیکھتے ہی سچ کو سچ اور جھوٹ کو جھوٹ کہہ دیا جائے۔

سوچو تو تم دو میں سے ایک قسم کے آدمی ہو گے۔ یا تو حق کے مطابق خرچ کرنے میں سخی ہو گے، ایسے ہو تو تمہیں چھپنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ حق کی طرف سے جو کچھ تمہارے ذمے واجب ہو چکا ہے اسے ادا کر دو گے یا کوئی اور نیک کام کر گزرو گے اور یا پھر تم بخل و منع کی آزمائش میں ڈالے گئے ہو، تو اس صورت میں بھی چھپنا غیر ضروری ہے کیونکہ اس قماش کے

آدمی سے لوگ بڑی جلدی مایوس ہو کر خود ہی کنارہ کشی اختیار کر لیتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ تم سے لوگوں کی زیادہ تر ضرورتیں ایسی ہوں گی جن سے تم پر کوئی بوجھ نہ پڑے گا۔ وہ کسی ظلم کی شکایت لے کر آئیں گے یا کسی معاملے میں انصاف کے طالب ہوں گے۔

تمہیں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ حاکم کے درباریوں اور مصاحبوں میں خود غرضی، تعلی، زیادتی، بدمعاملگی ہوا کرتی ہے۔ ان کے شر سے مخلوق کو بچانے کی صورت یہی ہے کہ ان کی برائیوں کے سرچشمے ہی بند کر دیے جائیں۔

خبردار۔ کسی مصاحب یا رشتہ دار کو جاگیر نہ دینا۔ ایسا کرو گے تو یہ لوگ رعایا پر ظلم کریں گے۔ خود فائدہ اٹھائیں گے اور دنیا و آخرت میں مخلوقِ خدا کی بدگوئی تمہارے سر پڑے گی۔

حق کسی کے خلاف پڑے اس پر حق ضرور نافذ کرنا چاہیے، چاہے تمہارا عزیز قریب ہو یا غیر۔ اس بارے میں تمہیں مضبوط اور ثوابِ خداوندی کا آرزومند رہنا ہوگا۔ حق کا وار خود تمہارے رشتہ داروں اور عزیز ترین مصاحبوں ہی پر کیوں نہ پڑے، تمہیں خوش دلی سے یہ گوارا کرنا ہوگا۔ بے شک تم بھی آدمی ہو اور تمہیں اس سے کوفت ہو سکتی ہے لیکن تمہاری نگاہ ہمیشہ نتیجے پر رہنا چاہیے۔ یقین کرو نتیجہ تمہارے حق میں اچھا ہی ہوگا۔

اگر رعایا کو تم پر کبھی ظلم کا شبہ ہو جائے تو بے دھڑک رعایا کے سامنے آجانا اور اس کا شبہ دور کر دینا۔ اس سے تمہارے نفس کی ریاضت ہوگی۔ دل میں رعایا کے لیے نرمی پیدا ہوگی اور تمہارے عذر کا بھی اظہار ہو جائے گا۔ ساتھ ہی تمہاری یہ غرض بھی پوری ہو جائے گی کہ رعایا حق پر استوار رہے۔

اور دیکھو، جب دشمن ایسی صلح کی طرف بلائے جس میں خدا کی رضامندی ہو تو انکار نہ کرنا۔ کیونکہ صلح میں تمہاری فوج کے لیے آرام ہے اور خود تمہارے لیے بھی فکروں سے چھٹکارا اور امن کا سامان ہے۔

لیکن صلح کے بعد دشمن سے خوب چوکس، خوب ہوشیار رہنا چاہیے۔ کیونکہ ممکن ہے، صلح کی راہ سے اس نے تقرب اس لیے حاصل کیا ہو کہ بے خبری میں تم پر ٹوٹ پڑے۔ لہٰذا بڑی ہوشیاری کی ضرورت ہے۔ اس معاملے میں حسنِ ظن سے کام نہیں چل سکتا۔

اور جب دشمن سے معاہدہ کرنا یا اپنی زبان اسے دے دینا تو عہد کی پوری پابندی کرنا۔ زبان کا پورا پاس کرنا۔ عہد کو بچانے کے لیے اپنی جان تک کی بازی لگا دینا۔ کیونکہ سب باتوں

میں لوگوں کا اختلاف رہا ہے مگر اس بات پر سب متفق ہیں کہ آدمی کو اپنا عہد پورا کرنا چاہیے۔ مشرکوں تک نے عہد کی پابندی ضروری سمجھی تھی، حالانکہ مسلمانوں سے بہت پیچھے تھے۔ یا اس لیے کہ تجربوں نے انہیں بتا دیا تھا کہ عہد شکنی کا نتیجہ تباہ کن ہوتا ہے۔

لہٰذا اپنے عہد، وعدے، زبان کے خلاف کبھی نہ جانا۔ دشمن سے دغابازی نہ کرنا کیونکہ یہ خدا سے سرکشی ہے اور خدا سے سرکشی، بیوقوف و سرکش ہی کیا کرتے ہیں۔

اور عہد کیا ہے؟

خدا کی طرف سے امن و امان کا اعلان ہے، جو اس نے اپنی رحمت سے بندوں میں عام کر دیا ہے۔ عہد خدا کا حرم ہے جس میں سب کو پناہ ملتی ہے اور جس کی طرف سبھی دوڑتے ہیں۔

خبردار! عہد و پیمان میں کوئی دھوکا، کوئی کھوٹ نہ رکھنا اور معاہدے کی عبارت ایسی نہ ہونے دینا کہ گول مول، مبہم ہو۔ کئی کئی مطلب اس سے نکلتے ہوں۔ اگر کبھی ایسا ہو جائے تو عہد و سے چکنے کے بعد ایسی عبارت سے فائدہ نہ اٹھانا۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ معاہدہ ہو چکنے کے بعد اگر اس کی وجہ سے پریشانی لاحق ہو، تو ناحق اسے منسوخ نہ کر دینا۔ پریشانی جھیل لینا، بدعہدی کرنے سے کہیں بہتر ہے۔ بدعہدی پر خدا تم سے جواب طلب کرے گا اور دنیا و آخرت میں اس کے مواخذے سے کہیں مفر نہ ہوگا۔

خبردار! ناحق خون نہ بہانا۔ کیونکہ خونریزی سے بڑھ کر بدانجام، نعمت کا ڈھانے والا، مدت کو ختم کرنے والا کوئی کام نہیں۔ قیامت کے دن جب خدا کا دربارِ عدالت لگے گا تو سب سے پہلے خونِ ناحق ہی کے مقدمے پیش ہوں گے اور خدا فیصلہ کرے گا۔ یاد رکھو خونریزی سے حکومت طاقتور نہیں ہوتی بلکہ کمزور پڑ کر مٹ جاتی ہے۔

اور یہ تو کھلی بات ہے کہ قتلِ عمد میں تم نہ خدا کے سامنے کوئی عذر پیش کر سکتے ہو نہ میرے سامنے۔ لیکن اگر سزا دینے میں تمہارے کوڑے، تلوار، ہاتھ سے نادانستہ اسراف ہو جائے تو حکومت کے غرّے میں مقتول کا خوں بہا اس کے وارثوں کے حوالے کرنے سے باز نہ رہنا۔

خبردار! خود پسندی کے شکار نہ ہو جانا۔ نفس کی جو بات پسند آئے اس پہ بھروسہ نہ کرنا۔ خوشامد پسندی سے بچنا۔ کیونکہ شیطان کے لیے یہ زرّیں موقع ہوتا ہے کہ نیکوکاروں کی نیکیوں پہ

پانی پھیر دے۔

خبردار! رعایا پر کبھی احسان نہ جتانا۔ جو کچھ اس کے لیے کرنا اُسے بڑھا چڑھا کر نہ دکھانا اور وعدہ خلافی بھی کبھی نہ کرنا۔ احسان جتانے سے احسان مٹ جاتا ہے۔ بھلائی کو بڑھا کر دکھانے سے حق کی روشنی چلی جاتی ہے اور وعدہ خلافی سے خدا بھی ناخوش ہوتا ہے اور حق کے بندے بھی۔ اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے:

کبر مقتاً عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون ۝

(خدا کو نہایت ناپسند ہے کہ ایسی بات کہو جو کرتے نہیں)

جلد بازی سے کام نہ لینا۔ ہر معاملے کو اس کے وقت پر ہاتھ میں لینا اور انجام کو پہنچا دینا۔ نہ وقت سے پہلے اس کیلیے جلدی کرنا، نہ وقت آجانے پر تساہل برتنا۔ اگر معاملہ مشتبہ ہو تو اس پر اصرار نہ کرنا۔ روشن ہو تو اس میں کمزوری نہ دکھانا۔ اصل یہ ہے کہ ہر کام اس کے وقت پر کرنا اور ہر معاملے کو اس کی جگہ پر رکھنا۔

کسی ایسی چیز کو اپنے لیے خاص نہ کر لینا جس میں سب کا حق برابر ہے اور نہ ایسی باتوں سے انجان بن جانا جو سب کی آنکھوں کے سامنے ہیں۔ خود غرضی سے جو کچھ حاصل کرو گے تمہارے ہاتھ سے چھن جائے گا اور دوسروں کو دے دیا جائے گا۔ جلد ہی تمہاری آنکھوں پر سے پردے اٹھ جائیں گے اور مظلوم سے جو کچھ لے چکے ہو، اس کی دادرسی ہوگی۔

دیکھو۔ اپنے غصے کو، طیش کو، ہاتھ کو، زبان کو قابو میں رکھنا۔ سزا دینے کو ملتوی نہ کر دینا۔ یہاں تک کہ غصہ ٹھنڈا ہو جائے۔ اس وقت تمہیں اختیار ہوگا کہ جو مناسب سمجھو، کرو۔ مگر اپنے آپ پر قابو نہ پا سکو گے جب تک پروردگار کی طرف واپسی کا معاملہ تمہارے خیالات پر غالب نہ آجائے۔

گزری ہوئی منصف حکومتوں، نیک دستوروں، ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے واقعات اور کتاب اللہ کے فرائض ہمیشہ یاد رکھنا تاکہ اپنی حکومت کے معاملات میں ہمارے عمل کی پیروی کر سکو۔

تمہیں پوری کوشش سے میری ہدایتوں پر عمل کرنا چاہیے، جو اپنی اس وصیت میں لکھ چکا ہوں۔

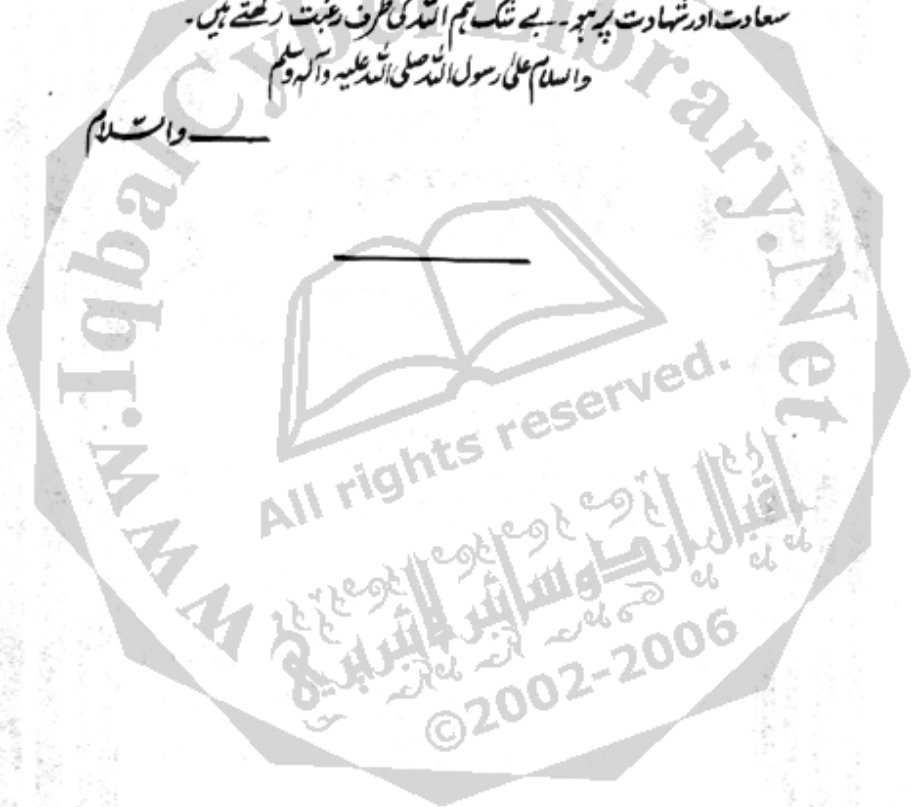
میرا یہ عہد تم پر حجت ہے اور اس کے بعد اپنے نفس کی خواہشوں کا ساتھ دینے میں کوئی عذر

نہ پیش کر سکو گے۔

میں اللہ بزرگ و برتر سے دست بدعا ہوں جس کی رحمت وسیع اور قدرت عظیم ہے کہ مجھے اور تمہیں اس راہ کی توفیق بخشے جس میں اس کی رضامندی اور مخلوق کی بھلائی ہے۔ ساتھ ہی بندوں میں نیک نامی اور ملک کے لیے ہر طرح کی اچھائی ہے اور یہ کہ اس کی نعمت ہم پر پوری ہو۔ اس کی عزت افزائی بڑھتی رہے اور یہ کہ میرا اور تمہارا خاتمہ سعادت اور شہادت پر ہو۔ بے شک ہم اللہ کی طرف رغبت رکھتے ہیں۔

والسلام علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

والسلام

2 8

A JOURNAL DEVOTED TO THE STUDY OF ISLAM AND OF CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONSHIP IN PAST AND PRESENT

Founded in 1911.
Sponsored by Hartford Seminary since 1938.

Offers a variety of articles on Islamic Theology, Literature, Philosophy, and History. Dedicated to constructive inter-religious thought and interpretation. Book reviews. Current notes. Survey of periodicals.

Annual Subscription Rates: Individuals, U.S. $18.00
Institutions, U.S. $25.00
Air Mail: Please add $+7.00
(Please draw checks on U.S. bank or use international money order.)

Please make checks payable to *The Muslim World* and mail to:
The Muslim World
77 Sherman Street
Hartford, Connecticut 06105, U.S.A.

Published by
The Duncan Black Macdonald Center
at Hartford Seminary

۲۹

بحضورِ اقبال

علّامہ اِقبال
کی خِدمت مِیں
مِیری پہلی اور
آخری حاضری

ڈاکٹر مہر عبدالحق

بحضور اقبال

علامہ اقبال
کی خدمت میں
میری پہلی اور
آخری حاضری

ڈاکٹر عبدالحق

یہ ۱۹۳۲ء کی بات ہے۔ میں صادق ایجرٹن کالج بہاولپور میں تھرڈ ایئر کا سٹوڈنٹ تھا کئی دنوں بلکہ ہفتوں سے ہوسٹل کے لڑکوں میں کالج کی ادبی محفلوں کے پروگراموں میں اور شہر کے ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں کے درمیان چکبست کا یہ شعر گرما گرم مباحثوں کا موضوع بنا ہوا تھا۔

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے؟ انہی اجزا کا پریشاں ہونا

اٹھارہ انیس سال کی عمر میں زندگی اتنی پیاری حسین اور دلکش دکھائی دیتی ہے کہ اس کی رعنائیوں کے خلاف کہی ہوئی کوئی بات اچھی نہیں لگتی۔ یہاں تک کہ اس کو گھن کی طرح کھا جانے والے عوارض مثلاً افلاس، بیماری، بڑھاپا، تفکرات بلکہ موت تک کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ اس عمر کی جذباتیت کو دیوانگی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ جوانی میں انسان زمانے کی نامساعدت کے ہزاروں صدمے سہہ لیتا ہے لیکن زندگی کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔

چکبست کے مذکورہ شعر میں زندگی کی توہین کا پہلو ہمارے دل و دماغ میں کانٹے کی طرح چبھ رہا تھا۔ بڑے بڑے دانشوروں، ادیبوں، مذہبی رہنماؤں اور نامور اساتذہ کرام کی زبانِ فصاحت نظام سے طرح طرح کی تشریحات اور توضیحات سننے میں آئیں لیکن کوئی ایک توجیہ بھی ہم چند طالب علموں کو مطمئن نہ کر سکی۔

ایک شام کو "دارالاقامہ" کے کمرہ نمبر ایک میں محض اتفاق سے چند دوست جمع ہو گئے اور باتوں باتوں میں پھر اسی شعر کا ذکر چھڑ گیا لیکن اس مرتبہ ہماری سوچ کسی ایسی عظیم ہستی کی تلاش میں تھی جو ہمارے قلبِ مضطرب کو تسکین عطا کر سکے۔ علم و ادب اور زہد و تقویٰ کی بڑی بڑی قد آور شخصیات کے اسمائے گرامی سامنے آئے لیکن جو نہی کسی نے

علامہ اقبال کا نام لیا سب نے بیک آواز اس کی تائید کی کیونکہ جوانوں کو آہِ سحر سے لذت آشنا کرنے کی تمنا اسی مردِ خود آگاہ نے کی تھی۔ چنانچہ یہ تو طے ہو گیا کہ شعر کے مضمرات کی تفہیم کے لیے شاعرِ مشرق سے رجوع کیا جائے گا تاہم اس کی عملی صورت کیا ہوگی، آیا خط و کتابت سے کام لیا جائے گا یا کالج کی معرفت استفسارات بھیجے جائیں گے یا ہم طلبہ کا کوئی وفد لاہور جا کر ترجمانِ حقیقت کے درِ فیض پر دستک دے گا، اس پر متفق الرائے ہونے کے لیے کئی نشستیں ہوئیں۔

اس دوران بہت سے احباب ہمیں چھوڑ بھی گئے کیونکہ عام رجحان یہ تھا کہ انفرادی طور پر والدین کو لاہور کا خرچ برداشت کرنے پر راضی کیا جائے اور گرمی کی چھٹیوں میں کسی طے شدہ تاریخ پر ہم اکٹھے آستانۂ فقر و غنا پر حاضری دیں۔

اس منصوبے کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے استقامت صرف چار دوستوں کے حصے میں آئی:

۱۔ عبدالصمد واجد : بہاولپور
۲۔ غلام مرتضیٰ محمود : سرگودھا
۳۔ شیخ غلام محمد : لیہ اور
۴۔ راقم الحروف : لیہ

میں ان دوستوں کے نام یہاں اس لیے لکھ رہا ہوں کہ آج چھپن سال کے بعد ہماری طالب علمانہ زندگی کا یہ نادر واقعہ تاریخ کا حصہ بن چکا ہے۔ میرے تینوں ساتھی جو وکالت کے پیشے سے منسلک رہے ہیں، وفات پا چکے ہیں۔ میں بھی جو کئی سالوں سے سوچ رہا ہوں کہ یہ واقعہ بیان کروں یا نہ کروں، قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھا ہوں۔ ویسے چند سال پہلے قدرت اللہ شہاب مرحوم کی صدارت میں منعقد ہونے والے ایک ادبی اجلاس میں یہ واقعہ بیان کر چکا ہوں۔ آج اسے ضبطِ تحریر میں لا کر محفوظ کر لینے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی ہے کہ حال ہی میں میرے ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین دوست کی کتاب چھپی ہے جس میں انہوں نے تاریخ کے جدلیاتی وجوب پر بڑی شد و مد سے بحث کرتے ہوئے حکیمت کا یہی شعر لکھا ہے اور اس کی وہی مادی تشریح پیش کی ہے جو میں چھپن سال پہلے مختلف ادبی حلقوں میں سن چکا تھا۔ علامہ اقبال نے جو مفاہیم ہم طلبہ کو بتائے تھے وہ اب میرے لیے قومی امانت کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ ان سطور کے ذریعے میں یہ امانت قوم کے سپرد کرنا چاہتا ہوں۔ میرے اس بیان سے اُس زمانے کے طلبہ، والدین، دوست احباب اور عام معاشرے کے باہمی روابط کے کچھ خد و خال بھی سامنے آئیں گے جن سے نئی سوچ کو شاید کوئی رہنمائی مل سکے۔

بات، میں اس زمانے کی کر رہا ہوں جب کوئی مڈل پاس کر لیتا تھا تو سینکڑوں لوگ اسے دیکھنے کے لیے اُمڈ

پڑتے تھے۔ کالج کی تعلیم پر زیادہ سے زیادہ خرچ دس بارہ روپے ماہانہ ہوتا تھا اور ان دس بارہ روپوؤں کے لیے بھی والدین کو بڑی کٹھن مشکلات میں سے گزرنا پڑتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ میری اس سرگزشت سے فکرِ اقبال کے ناقدین کے سامنے کوئی نیا نکتہ آ جائے یا اس سے اقبال کے سوانح نگاروں کو کوئی مدد مل جائے۔

لاہور میں ہم چاروں دوستوں کا کوئی واقف نہیں تھا، نہ ہی ہم میں سے کسی نے پہلے لاہور دیکھا تھا۔ ہم کالج کی معرفت بھی جانا نہیں چاہتے تھے۔ شوق یہ دامن گیر تھا کہ کسی طرح اس عظیم شخصیت سے براہِ راست اور بالمشافہ گفتگو ہو جائے اور اس دوران کوئی اور "بزرگ" حائل نہ ہو ورنہ گفتگو بحث کا رنگ اختیار کر لے گی تو ہم دب کر رہ جائیں گے۔

میرے باقی تینوں دوستوں نے مجھے اطلاع دی کہ انہوں نے والدین سے اجازت حاصل کر لی ہے اور خرچ کا بندوبست بھی کر لیا ہے۔ میں دوستوں کے یہ خط لے کر والد محترم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ پوری تفصیل کے ساتھ معروضات پیش کیں۔ اجازت کے ساتھ خرچ کے لیے بھی التماس کی۔

والد صاحب طبعاً بہت سخت تھے لیکن انہوں نے بڑے تحمل کے ساتھ میری بات سنی۔ کچھ دیر خاموش رہے پھر فرمایا:

"تمہارا منصوبہ تو اچھا ہے تاہم تم لوگ کس طرح اس منصوبے کو کامیابی تک پہنچاؤ گے، یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی۔ ایک دو دن انتظار کرو۔ تمہارے بہنوئی چھٹی پر آنے والے ہیں، میں ان سے مشورہ کر کے کوئی فیصلہ کر سکوں گا۔"

میرے بہنوئی ماسٹر نور محمد، والد محترم کے بھانجے تھے اور گریجوایٹ تھے۔ بفضلِ خدا زندہ ہیں اور بانوے تراسی کے پیٹے میں ہیں۔ ان دنوں مظفر گڑھ میں ڈپٹی کمشنر کے سر رشتہ خواں لگے ہوئے تھے۔ انہوں نے ہماری تجویز کی پُرزور تائید کی اور یہ کہہ کر سارا مسئلہ حل کر دیا کہ مظفر گڑھ کے نواحی گاؤں "مونڈکا" کے رہنے والے ایک بزرگ، مولوی کریم بخش شاکر گورنمنٹ کالج لاہور میں عربی کے پروفیسر ہیں۔ وہ ان طلبہ کے قیام و طعام کا بندوبست بھی کریں گے اور شاعرِ مشرق تک ان کی رسائی بھی کرا دیں گے۔ میں انہیں تفصیلی خط لکھ دوں گا۔

والد محترم کی تسلی ہو گئی۔ انہوں نے بہ طیبِ خاطر متوقع اخراجات کا انتظام بھی کر دیا اور ہماری علمی جستجو پر خوش ہوئے۔ تاہم فرمایا:

"ایک بار پھر وہ شعر سناؤ جو بیک وقت آسان بھی ہے اور مشکل بھی۔"

میں نے شعر پڑھا، انہوں نے کوئی تاثر ظاہر نہ کیا لیکن شعر کو یاد کر لیا۔ چھ جماعتوں تک پڑھے ہوئے تھے۔ بہت زیرک، معاملہ فہم، سنجیدہ مزاج، سادہ طبیعت کے صاف باطن بزرگ تھے۔ یہ تو میں نہیں کہہ سکتا کہ کس حد تک

اقبال کے کلام و پیام سے متاثر تھے تاہم اتنا جانتا ہوں کہ میری والدہ محترمہ جنہیں والدِ محترم نے پرائمری تک گھر ہی میں خود تعلیم دی تھی، مجھے اوائل طفلی میں اقبال کی نظم "پرندے کی فریاد" نہایت پُرسوز سریلی آواز میں سنایا کرتی تھیں۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ لاہور سے سینکڑوں میل دور پس افتادہ علاقوں میں بھی علامہ کا کلام کتنا مقبول تھا۔

قصہ کوتاہ، ہم چاروں دوست پروفیسر کریم بخش شاکر صاحب کے مکان پر پہنچ گئے۔ پروفیسر صاحب نہایت بارُعب، کم گو اور کم آمیز بزرگ تھے۔ طویل قامت لیکن دبلے پتلے۔ فرش پر قالین بچھا کر بیٹھے تھے۔ سامنے ڈیسک پر نوشت و خواند کا سامان بڑے سلیقے سے چنا ہوا تھا لیکن کمرے میں بے شمار کتابیں اِدھر اُدھر بکھری رہتیں۔ پُرانی انارکلی کے دھوبی محلہ میں ایک بالائی منزل کرائے پر لے رکھی تھی۔ اس میں اہل عیال کے ساتھ رہتے تھے۔ ایک علیحدہ کمرہ مہمانوں کے لیے مخصوص تھا۔ ہمیں اسی کمرے میں ٹھہرایا گیا۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں مہیا تھیں۔

پروفیسر صاحب ہمہ وقت مطالعہ اور غالباً تالیف و تصنیف میں مصروف رہتے تھے۔ ملاقاتی بہت کم آتے تھے ملازم بھی کوئی نہیں تھا۔ محمد بخش نام کے ایک شخص جو کہیں لاہور ہی میں جُز وقتی ملازم تھے ان کے ہاں اقامت گزیں تھے۔ اندر باہر کے سارے کام انہی کے سپرد تھے۔

ہم لوگ منہ ہاتھ دھو کر کچھ دیر آرام کر چکے تو یہی صاحب ہمارے کمرے میں آئے اور کہا کہ پروفیسر صاحب نے یاد فرمایا ہے۔

ہم ان کے ساتھ پروفیسر صاحب کے دارالمطالعہ میں پہنچے اور اشارہ ملنے پر ان کے سامنے نیم دائرہ سا بنا کر نیچے فرش پر بیٹھ گئے۔ پروفیسر صاحب نے ہر ایک کے کوائف پوچھے۔ پھر فرمایا:

"تمہارے لاہور میں آنے کا مقصد مجھے مہر نور محمد صاحب نے خط کے ذریعے بتا دیا ہے اور میں نے اس عظیم ہستی سے بات بھی کر لی ہے جس سے تم ملنا چاہتے ہو۔ کل سہ پہر کے پانچ بجے تم انہیں اپنا منتظر پاؤ گے۔ محمد بخش تمہیں ان کی کوٹھی پر چھوڑ آئے گا اور پھر واپس بھی لے آئے گا۔ لاہور کی سیر کرنا چاہو تو بھی محمد بخش تمہارے ساتھ رہے گا۔ کھانا ہمیں گھر پر ہی کھاؤ گے۔ علامہ کے ہاں جا کر کوئی ایسی حرکت نہیں کرنی جو اُن کے اور خود تمہارے وقار کے منافی ہو یا ہماری علاقائی روایات کے خلاف ہو۔"

جولائی کا پہلا عشرہ تھا۔ تاریخ یاد نہیں رہی۔ دن پیر کا تھا۔ برسات کا آغاز ہو چکا تھا۔ آسمان پر ہلکے ہلکے بادل چھائے ہوئے تھے۔ دوپہر کی بوندا باندی سے ہوا میں خوشگوار خنکی آ گئی تھی۔ ہم نے کلف لگے سفید اُجلے کپڑے پہن رکھے تھے۔ شلوار قمیض، کھدر کی کوٹ، کالے بُوٹ اور سر پر ترکی ٹوپی جو بہاولپور کی پہچان تھی۔

لاہور کی فلک بوس عمارتیں بارش سے دُھل کر نکھری ہوئی تھیں لیکن تانگے میں بیٹھے ہوئے ہم میں سے کسی کی نگاہ ان پر نہیں پڑ رہی تھی۔ سب تصورات میں گم تھے۔ کہاں وہ عقل و دانش کا مہرِ نیمروز اور کہاں ہم علم و ادب کی موم بتیاں جو اپنی ہی لو سے پگھلنے لگ جاتی ہیں۔ ہمارے ذہن میں علامہ کے مختلف انداز کی کئی تصویریں محفوظ تھیں۔ خدا معلوم آج ہم انہیں کس رنگ میں دیکھیں گے، دیکھ بھی سکیں گے یا نہیں کیونکہ ہم سب پر ایک ہیبت چھائی ہوئی تھی۔ دل میں ہزاروں خیالات کا ہجوم تھا لیکن زبانیں خاموش تھیں۔ تاہم ایک انجانی سی مسرت بار بار ہمارے شعور اور اشتیاق کو جرأت کا احساس دلا رہی تھی۔

تانگہ ایک کوٹھی کے سامنے رک گیا۔ پھاٹک آدھا کھلا تھا۔ محمد بخش نے کہا:

"اندر چلے جائیں، میں آدھے گھنٹے تک آجاؤں گا۔"

پھر ذرا مسکرایا اور چل دیا۔ جیسے کہہ رہا ہو۔ ع

آئینِ جوانمرداں حق گوئی و بے باکی!

ہم پھاٹک کے اندر چلے گئے۔ ایک ملازم (غالباً علی بخش) ہمیں ایک کمرے میں بٹھا کر چلا گیا۔ ابھی ہم ماحول کی سادگی اور بے تکلفی کا جائزہ ہی لے رہے تھے کہ ایک وزن دار آواز نے ہمیں چونکا دیا:

"السلام علیکم نوجوانو!"

ہم سب احتراماً کھڑے ہو گئے۔ عالمِ اسلام کا بہت بڑا مفکر، فلسفۂ خودی کا خالق و مفسّر اور مابعد الطبیعاتی مسائل کو نئے انداز سے پیش کرنے والا عظیم مدبّر نہایت شگفتہ انداز میں ہم سے مخاطب تھا۔

غلام مرتضیٰ محمود کو ہم نے اپنا لیڈر منتخب کیا تھا۔ اس نے اپنا اور باری باری ہم سب کا تعارف کرایا۔ تعارف کے دوران شانِ سکندری والے مردِ قلندر ہر ایک سے بے تپاک مصافحہ کرتے اور مشفق دوست کی طرح ذاتی سوالات پوچھتے رہے۔ ایک چٹکلا بھی چھوڑا کہ لیہ اور لاہور میں معنوی اشتراک ہے۔ دونوں شہر کہتے ہیں جو کچھ تمہارے پاس ہے لے کر آجاؤ۔

اس پر ہلکا سا قہقہہ پڑا تو میں نے حوصلہ پکڑتے ہوئے کہہ دیا:

"جنابِ والا! لیہ کو تو اہلِ لاہور کا قبلہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ لاہور سے عین مغرب میں واقع ہے۔"

میرے اس جملے پر بہت خوش ہوئے تاہم فرمایا:

"ہر مغرب کو قبلہ نہ بنا لینا بیٹا! جس شعر کی تشریح کے لیے تم لوگ اتنی دور سے میرے پاس آئے ہو، وہ بھی مغربی فکر کا نتیجہ ہے۔ ہاں تو کیا ہے وہ شعر، ذرا تم ہی دہرا دو۔"

اس اثنا میں اقبال پلنگ پر گاؤ تکیہ لگا کر بیٹھ چکے تھے۔ ہم نے کرسیاں ذرا قریب کر لیں۔ ہیبت اور

احترام کے ملے جلے ابتدائی تاثرات میں پہلی سی شدت نہیں رہی تھی اور ہمارے تصورات پر جو خوف ساچھایا ہوا تھا وہ اس تیقن سے بدل چکا تھا کہ ہم یہاں سے اطمینانِ قلب کی دولت سے مالا مال ہو کر جائیں گے۔

میں نے قدرے دھیمے لہجے میں چکبست کا مذکورہ شعر پڑھ دیا اور ساتھ ہی گزارش کی کہ:

"اس کے معنے تو صاف ہیں لیکن اس میں جو بات کہی گئی ہے ہمارا دل اسے نہیں مانتا۔ ہم جنابِ والا سے یہ وضاحت چاہتے ہیں کہ کیا زندگی اور موت واقعی اتفاقی حادثات ہیں یا ان کے پیچھے کوئی مقصد کارفرما ہے۔ اگر مقصد ہے تو پھر یہ اتفاقیہ نہیں ہو سکتے۔ نیز اس مقصد کو تکمیل کی طرف آگے بڑھانے کے لیے کوئی بہت بڑا سرچشمۂ عقل و بصیرت بھی ہوگا۔"

میرا جملہ ختم ہوتے ہی میرے ساتھی عبدالصمد واحد بولے:

"جنابِ عالی! ہمیں محسوس ہوا ہے کہ اس شعر میں زندگی کو محض عناصر کی ترتیب کا نتیجہ کہہ کر زندگی کی توہین کی گئی ہے۔"

تیسرے ساتھی شیخ غلام محمد نے فقرہ مکمل کرتے ہوئے کہا:

"حالانکہ ہمارے نزدیک 'زندگی' سب سے زیادہ قیمتی اور سب سے حسین عطیہ ہے۔"

علامہ کے ہونٹوں پہ مسکراہٹ کھیل رہی تھی۔ انہوں نے بڑے مشفقانہ انداز سے ہمارے چوتھے ساتھی غلام مرتضیٰ محمود کی طرف دیکھا۔ وہ بولے:

"جنابِ والا۔ آپ کا ارشاد ہے۔ ع

رہی زندگی موت کی گھات میں

لیکن ہمارا مشاہدہ اس کے برعکس ہے اور چکبست کے اس شعر سے بھی یہی تاثر ملتا ہے کہ موت فاتح اور زندگی مفتوح ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ فکر اور مشاہدے کے اس تضاد کو بھی واضح کیا جائے۔"

شاعرِ مشرق لمحے بھر کے لیے خاموش ہو گئے جیسے کسی سوچ میں ڈوب گئے ہوں۔ پھر ایک تیز، پیار ترقی ہوئی نظر ہم سب کے پُرسکون چہروں پہ ڈالی اور استفسار کیا:

"آپ میں سے کوئی سائنس کا سٹوڈنٹ بھی ہے؟"

غلام مرتضیٰ محمود نے جواب دیا:

"نہیں جناب اس وقت تو نہیں البتہ میٹرک میں ہم سب نے سائنس پڑھی تھی۔"

فرمایا: "خیر کوئی بات نہیں۔"

پھر قدرے توقف کے بعد اپنا ہی ایک شعر بلند آواز میں، ٹھہر ٹھہر کر پڑھا۔

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو، یہ وہ گوہر نہیں

اور ہمارے ذہنوں میں وہ تمام افکار سمٹ کر ابھر آئے جن کا اظہار آپ "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کے عنوان کے تحت بانگِ درا میں کر چکے تھے۔ پھر فرمایا:

"زندگی ایک حسین عطیہ ہی نہیں، میرے نوجوان دوستو! بلکہ ایک گراں بہا نعمت بھی ہے۔ جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے یہ وہ گوہرِ یک دانہ ہے جو قطعی طور پر بدا اور شکست و ریخت کے لیے تخلیق نہیں کیا گیا۔ شکست و ریخت مادّی اشیاء میں ہوتی ہے کیونکہ یہ مادّی عناصر سے ترکیب پاتی ہیں۔ انسانی جسم بلاشبہ عناصر ہی کی ترکیب و ترتیب سے ظہور پذیر ہوا ہے جو ٹوٹتے پھوٹتے رہتے ہیں۔ جسم کے ختم ہو جانے سے آدمی ختم نہیں ہو جاتا جو اس کا مالک و مختار ہے۔ سائنس کی تحقیق کے مطابق ہمارا جسم لاکھوں کروڑوں خلیوں سے مرکب ہے جو ہر لمحے ٹوٹتے اور پھر بنتے رہتے ہیں۔ یعنی جو خلیہ ٹوٹ پھوٹ کر ختم ہو جاتا ہے اس کی جگہ بالکل ویسا ہی ایک اور نیا خلیہ وجود میں آجاتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سات سے دس سال کے عرصے کے دوران انسانی جسم کے سابقہ تمام خلیے ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے خلیے وجود میں آجاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو، میرے عزیزو! کہ نیا جسم بال برابر بھی وہ نہیں ہوتا جو آٹھ دس سال پہلے تھا۔ پس اگر ہم عناصر کے ظہورِ ترتیب کو زندگی یا زندگی کو مشہود کرنے والا شخص قرار دے دیں تو تخریب و تعمیر کے اس عمل کے تحت وہ شخص ہی کالعدم ہو چکا ہوگا جس نے آپ کے ساتھ کوئی معاملاتی یا کاروباری معاہدے کر رکھے تھے۔ پھر تو دنیا کی کوئی عدالت کسی کو ان معاہدوں کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتی۔ کیونکہ اس مفروضے کی رُو سے وہ شخص اور تھا جس سے آپ نے معاہدہ کیا تھا اور یہ شخص اور ہے جس سے آپ معاہدے کی پابندی کرانا چاہتے ہیں۔ قول، قرار، معاہدے، سچ، جھوٹ، دیانتداری، مکر و فریب وغیرہ کی مثبت اور منفی صفات کا تعلق عناصر کے مجموعے یعنی جسم سے نہیں ہے اس شخص سے ہے جو جسم کی ہر تبدیلی کے باوجود قائم اور برقرار رہتا ہے۔"

عبدالصمد واجد نے عرض کی:

"جنابِ والا۔ جدید تصورات کسی مستقل یا قائم الدائم وجود کے قائل نہیں ہیں بلکہ جنابِ والا کا بھی ارشاد ہے کہ ؎

ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

ہمارے دیکھنے میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو تغیّر نا آشنا ہو۔"

شاعرِ مشرق کی آنکھوں کی چمک تیز ہو گئی۔ پہلے سے بھی زیادہ قوی لہجے میں فرمایا:

"عزیزِ من! ہم مادّی دنیا میں رہتے ہیں۔ مادّی دنیا کی چیزیں حواسِ خمسہ کے ذریعے ادراک میں آسکتی ہیں لیکن بعض حقیقتیں ایسی بھی ہیں جن کا ادراک بصارت کی بجائے بصیرت سے ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ نے "زندہ" چیزیں تو دیکھی ہیں لیکن کیا آپ نے یا چکبست نے کہیں "زندگی" کو بھی دیکھا ہے، آپ نے انسانوں کو تو ہر جگہ دیکھا ہے کہیں "ہیومینیٹی" بھی آپ کو دکھائی دی ہے۔ حالانکہ انسان آتے جاتے رہتے ہیں اور آتے جاتے رہیں گے لیکن "ہیومینیٹی" جو ایک تجریدی تصوّر ہے، پائیدار ہے۔ اسی طرح زندہ چیزیں تغیّر میں رہیں گی لیکن "زندگی" جو ایک تجریدی حقیقت ہے، دوامی ہے اور سیلِ رواں کی طرح آگے ہی آگے بڑھتی رہتی ہے۔ بصارت کی بجائے بصیرت کے ذریعے ادراک میں آنے والی حقیقتوں کو سمجھنے کے لیے علمِ ریاضی کی مبادیات پر غور کرو۔ مادّی اشیا تمام کی تمام لمبائی، چوڑائی اور اونچائی یا گہرائی کی محتاج ہیں لیکن ان تینوں ابعاد کا تصوّر "نقطے" پر قائم ہے جس کی نہ کوئی لمبائی ہے نہ چوڑائی ہے اور نہ اونچائی وغیرہ۔ یعنی جو بصارت کے نزدیک عدم ہے لیکن بصیرت جسے عین حقیقت اور لازمی وجود سمجھتی ہے۔

عزیزو! یہ وہ حقیقتیں ہیں جو حواس کی رسائی اور گرفت سے باہر ہیں۔ ان کا ادراک صرف ایمان کامل ہی کر سکتا ہے جو بصیرت کی آخری ارتقائی صورت ہے۔ یاد رکھو، معقولات کو پیچھے چھوڑ کر تجرید کی طرف آگے بڑھتے رہنا علم کی معراج ہے۔"

میں آج چھپّن سال کے بعد اس ملاقات کی رپورٹنگ کر رہا ہوں لیکن مجھے حافظے پر ذرا بھی زور دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہو رہی بلکہ ان تاریخی لمحات کا سارا نقشہ اس وقت بھی آنکھوں کے سامنے پھر رہا ہے —— ڈاکٹر صاحب کا اندازِ بیان صداقت اور خلوص پر مبنی ہونے کے باعث اتنا پُر تاثیر تھا کہ ان کی ارشاد کردہ ہر بات دل میں اترتی چلی جاتی تھی۔ ممدوح سے عقیدت خواہ کتنی ہی کیوں نہ ہو اس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ بعینہٖ کسی کو بھی یاد نہیں رہتے۔ انسانی فطرت معانی و مفاہیم کو یاد رکھتی ہے الفاظ کو بھلا دیتی ہے۔ میں یہ باتیں بھی اپنے الفاظ میں لکھ رہا ہوں تاہم ان کے مفاہیم سے سرِ مُو بھی نہیں ہٹ رہا۔

علامہ کی تقریر تجرید کی اہمیت پر ختم ہوئی تو شیخ غلام محمد بولے:

"جناب والا! ہم آپ کے بے حد ممنون ہیں کہ آپ نے اپنے نہایت قیمتی وقت میں سے چند لمحات ہم طلبہ کے لیے وقف فرمائے اور اپنے نورِ بصیرت سے ہمارے ذہنوں کو منوّر کر دیا۔ تاہم انسانی زندگی کے مقصد کے بارے میں بھی کچھ ارشاد ہو جائے تو عنایت ہوگی۔"

اسی لمحے ملازم دوسری بار ٹھنڈے مشروبات کے گلاس لیے کمرے میں داخل ہوا۔ علامہ نے ارشاد فرمایا:

"بیٹھو، ایک مقصد تو یہی ہے کہ پیو اور پلاؤ"۔
اس پر پھر ایک بار ہلکا سا قہقہہ پڑا۔ اور ہم ادب آداب کو بالائے طاق رکھ کر حریصوں کی طرح مشروبات کی طرف لپکے۔

چند لمحات کے بعد پھر خاموشی چھا گئی تو فرمایا:

"زندگی ۔۔۔ ارتقا کی مختلف منازل طے کر کے جب موجودہ سطح پر پہنچی تو اسے "انسانی ذات" کا راہرو عطا کر دیا گیا لیکن یہ راہرو ناپختہ ہے۔ اس کے سفر کو آسان بنانے کے لیے اسے کچھ صلاحیتیں بھی دی گئیں۔ مثلاً علم، تفہیم، احساس اور ارادہ وغیرہ۔ انسانی ذات کے اندر دونوں امکانات ہیں۔ "اپنی ذات" یعنی خودی کو مستحکم کرنے کے بھی اور اسے توڑ پھوڑ دینے کے بھی۔ اس نے اپنے آپ کو مستحکم بنا لیا تو یہ "زندگی" کی شاہراہ پر آگے بڑھنے کے قابل ہو سکے گی۔ اگر انتشار کا شکار ہو گئی تو آئندہ کی اعلیٰ منازل طے نہ کر سکے گی۔ اسے یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ کون سے عوامل اسے مضبوط اور توانا بناتے ہیں اور کن عوامل سے یہ ضعیف اور ناتواں ہو جاتی ہے۔ پس انسانی زندگی کا مقصد "خودی" کو استحکام دینے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ انسانی جسم ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانے، انہیں آزمانے اور انہیں ترقی دینے کا ذریعہ ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح کسی کھلاڑی کو اپنی مضمر صلاحیتیں ابھارنے کے لیے کھیل کے میدان اور ساز و سامان کی ضرورت ہوتی ہے"۔

وقت ایک گھنٹے سے زیادہ ہو چکا تھا۔ باتیں بھی بڑی دقیق ہوئی تھیں لیکن ہم میں سے کسی کے چہرے پر تھکن کے آثار نہیں تھے۔ رخصت ہونے کو جی نہیں چاہتا تھا۔ اس نابغۂ روزگار ہستی سے چند لمحات کا براہِ راست استفادہ ہی ہمارے لیے بہت بڑا اعزاز تھا۔ ہم نے اطمینانِ قلب کی دولت حاصل کر لی تھی۔ ہم کتنے خوش قسمت تھے کہ اتنی قد آور شخصیت کے تبحرِ علمی سے فیضیاب ہو سکے۔

ہم نے شکریہ ادا کر کے رخصت لی۔ در و دیوار سے صدائے خاموش آ رہی تھی کہ

دگر دانائے راز آید کہ ناید

فکر و فلسفہ

کلامِ بے حرف

ڈاکٹر نعیم احمد

فکر و فلسفہ

کلام بے حرف

ڈاکٹر نعیم احمد

انسان نے جب شعور کی آنکھ کھولی تو خود کو ایک ایسی کائنات میں پایا جو باعتبار نوعیت و ماہیت اس کی اپنی ذات سے یکسر مختلف تھی۔ انسان نے اپنی دنیائے فکر میں آزادی کو محسوس کیا لیکن خارجی مادی کائنات کو میکانکی قوانین میں جکڑا ہوا پایا۔ خارجی کائنات اس کے سامنے پھیلی ہوئی تھی اور اس کے قوانین فکر و عمل کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی تھی۔ انسان نے اس چیلنج کو قبول کیا اور اسے جاننے اور اس پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کی۔ کسی شے پر تصرف و اختیار کے لیے اس کے بارے میں علم ابتدائی شرط ہے۔ جب تک کسی شے کو کماحقہٗ جان نہ لیا جائے تب تک اس پر اختیار حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ انسان کی پہلی کوشش یہ تھی کہ وہ اپنے ماحول کو سمجھے اور مظاہر کے در پردہ جاری و ساری اسباب و علل کا فہم و ادراک حاصل کرے۔ چنانچہ کائنات معروضِ علم ٹھہری اور خود انسانی ذہن موضوعِ علم!

اپنے سے باہر کی دنیا کا علم حیوانات اور چرند پرند بھی حاصل کرتے ہیں۔ عضویہ تحسّات وصول کرتا ہے اور انہی کی مناسبت سے اس کے افعال و اعمال تشکیل پاتے ہیں۔ حسّی ادراک کی میکانکیت حیوانات اور انسانوں میں یکساں ہے۔ البتہ مختلف مخلوقات اپنے اپنے مخصوص نظامہائے عصبی کے حوالے سے خارجی کائنات کو مختلف انداز میں محسوس کرتی ہیں مثلاً کچھ مخلوقات بعض رنگوں یا بعض ذائقوں کا ادراک نہیں کر سکتیں۔ بعض اندھیرے میں دیکھ سکتی ہیں، بعض اندھیرے میں نہیں دیکھ سکتیں۔ ویمپائر چمگادڑ گھپ اندھیرے میں محض آوازوں کی بازگشت سے اپنے راستے کا تعین کر لیتی ہیں۔ دور دراز کے علاقوں کی طرف ہزاروں میل کا سفر کرنے والے مہاجر پرندوں کے پروں کے نیچے ایسے باریک ذرّے

ہوتے ہیں جو انہیں موسم کے حالات سے باخبر کرتے رہتے ہیں اور اس طرح وہ دوران سفر سمتیں تبدیل کرتے رہتے ہیں۔

جہاں تک خارجی کائنات کے علم کا تعلق ہے انسان بھی حیوانات اور دیگر مخلوقات کی طرح اپنے آلاتِ حِس کے توسط سے ہی اسے جانتا ہے۔ لیکن انسان خارجی دنیا سے حاصل ہونے والے تحسّسات کی اعلیٰ تنظیم و تعبیر کرنے کا اہل ہے جب کہ حیوانات ایسا نہیں کر سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیوانات اپنی ضروریات کے حوالے سے ابتدائی سطح کے تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ بارش سے پہلے ہونے والی موسمی تبدیلیوں کو چیونٹیاں محسوس کر کے بلند مقامات کی طرف اپنے ذخائرِ خوراک منتقل کرنے میں مشغول ہو جاتی ہیں۔ طوفان برق و باراں آنے کے بہت پہلے شہد کی مکھیاں انتہائی خفیف برقی مقناطیسی لہروں کو محسوس کر کے اپنے چھتے کی طرف لوٹ آتی ہیں اور ایسے وہ انتہائی تنک مزاج ہو جاتی ہیں۔ زلزلہ آنے سے قبل بعض ارضی کوائف چوہے اور سانپ وغیرہ محسوس کر لیتے ہیں جبکہ انسانوں کو ایسا کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایسے حالات میں زیرِ زمین مخلوقات بلوں سے باہر نکل آتی ہیں۔

انسان بھی اپنے ماحول میں بعض حالات کو بعض دوسرے حالات کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔ ایسے حالات اس کے لیے نشانیوں کا کام دیتے ہیں۔ مثلاً شدید حبس، فضا میں نمی اور اُفق پر دھندلکا بارش کی نشانیاں ہیں۔ ریت پر نقوش یا کسی جانور یا انسان کے گزرنے کی نشانیاں ہیں۔ کراہنے اور سسکنے کی آواز سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی متنفّس تکلیف میں ہے۔ سمندر میں یکلخت چھا جانے والا سکوت آنے والے طوفان کا پیغامبر ہوتا ہے۔

انسان اور حیوان یکساں طور پر خارجی دنیا سے حاصل ہونے والے تحسّسات کو وصول کرتے ہیں اور لاشعوری طور پر ان کے مفاہیم سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ فطرت جملوں اور لفظوں سے عاری زبان میں ان سے گفتگو کرتی ہے۔ تمام ذی روح مخلوقات کی زندگیاں فطرت کے اشاروں اور نشانیوں کے گرد گھومتی رہتی ہیں۔ تجربے کا تواتر انہیں سکھاتا ہے کہ بعض فطری مظاہر بعض آنے والے حالات کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔

انسان کا معاملہ حیوانات سے ذرا مختلف ہے۔ وہ صرف فطری اشاروں اور نشانیوں تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ مفاہیم و معانی کو الفاظ کا جامہ بھی پہنا دیتا ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو جانور بھی آوازوں کے ردّ و بدل سے مفہوم و معنی میں تبدیلی پیدا کر لیتے ہیں۔ خطرے

کے ادراک پر ایک جانور کرخت اور ڈرانے والی آواز پیدا کرتا لیکن محبت اور خوشی کے اظہار کے لیے کسی اور طرح کی آواز نکالتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انسان کے ابلاغ کا عمل شروع میں حیوانوں جیسا ہی ہو۔ لیکن حیوانی عملِ ابلاغ ایک حد سے آگے نہ بڑھ سکا جب کہ انسان نے بعض آوازوں کو بعض مفاہیم کی علامتوں کے طور پر اپنا کر اپنا دائرہ ابلاغ بہت بڑھا لیا۔

ان آوازوں نے رفتہ رفتہ ابتدائی زبان کا درجہ حاصل کر لیا مگر انسان نے اپنے حلق کی آوازوں کے علاوہ بھی ابلاغ کی راہیں ڈھونڈیں۔ افریقہ کے وحشی قبائل میں آج بھی ڈھول کی آواز بہت اہمیت رکھتی ہے۔ قبیلے کے سردار نے جب کسی کو طلب کرنا ہو، اعلانِ جنگ کرنا ہو یا خطرے سے مطلع کرنا ہو تو وہ مختلف انداز سے ڈھول بجاتا ہے۔ انسان کا اپنے حلق کی آوازوں کا جبلّی عمل بہت محدود تھا اس نے پیغام رسانی کے دائرے کو دُور دُور تک پھیلانے کے لیے ڈھول، سنکھ، طبلے تاشوں وغیرہ کو استعمال کرنا شروع کر دیا۔

اس طرح فطرت کی تنابیوں اور اشاروں کی جگہ مصنوعی علامتیں وجود میں آگئیں حلق سے خارج ہونے والی حیوانی آوازوں نے الفاظ کا قالب اختیار کرنا شروع کر دیا۔ ہم کوئی بھی لفظ لیں، وہ فی نفسہٖ معنی کا حامل نہیں ہو گا۔ اسے کوئی مفہوم تب حاصل ہو گا جب کہ اس کے اور کسی خارجی تجربی حقیقت* کے مابین ایک اضافت قائم ہو جائے۔ ہم لفظ "پانی" بولتے ہیں۔ یہ چار حروف سے تشکیل پاتا ہے۔ پ ا ن ی۔ یہ چاروں حروف لایعنی ہیں۔ چنانچہ ان سے تشکیل پانے والا لفظ بھی بے معنی ہونا چاہیے لیکن چونکہ ہم نے لفظ "پانی" اور ایک تجربی حقیقت کے مابین ایک اضافت اور ایک نسبت قائم کر رکھی ہے اس لیے یہ لفظ ایک مخصوص مفہوم کا حامل بن جاتا ہے۔ اس ضمن میں ہیلن کیلر کی خود نوشت سوانح عمری سے ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ بے معنی حروف سے تشکیل پانے والے الفاظ کو کسی طرح تجربی حقیقت سے رشتہ قائم ہو جانے کی بنا پر معنویت مل جاتی ہے۔

"میری استانی میرا ہیٹ لائی، مجھے معلوم تھا کہ وہ مجھے باہر دھوپ میں لے جا رہی ہے۔ اس تصور سے میں خوشی سے ناچنے لگی۔ ہم آہستہ آہستہ کنوئیں پر پہنچ گئے۔ تمام میدان پھولوں کی خوشبو سے مہک رہا تھا۔ ایک شخص پانی نکال رہا تھا۔ میری استانی نے میرا ہاتھ پانی کی دھار کے نیچے رکھ دیا۔ جب ٹھنڈا پانی میرے ہاتھ پر گر رہا تھا تو میری استانی نے میرے دوسرے ہاتھ پر لفظ پانی

*EMPIRICAL REALITY ل

کے ہتھے انگلی سے بنانے شروع کردیے۔ پہلے آہستہ آہستہ پھر جلدی جلدی۔ اچانک میرے ذہن میں کچھ مبہم سا شعور پیدا ہونا شروع ہوا کسی ایسی چیز کا جو گویا میرے حافظے سے محو ہو چکی تھی۔ اس طرح زبان کا راز مجھ پر منکشف ہوا۔ اس وقت مجھے محسوس ہوا کہ پ۔ ا۔ ن۔ ی کا مفہوم وہ ٹھنڈی تنے رہے جو میرے ہاتھ پر سے ہو کر بہہ رہی ہے۔ اس زندہ لفظ نے میری روح کو بیدار کردیا۔ میں روشنی، امید اور خوشی سے معمور ہو گئی اور اپنے آپ کو آزاد محسوس کرنے لگی۔ اگرچہ ابھی تک چند رکاوٹیں تھیں جو وقت کے ساتھ ساتھ خود بخود ختم ہو جانے والی تھیں۔

ہیلن کیلر مزید لکھتی ہے:

"کنوئیں سے واپس آکر میں نے بڑے شوق سے سیکھنا شروع کیا۔ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی نام تھا اور ہر نام سے ایک نیا تصور ظہور میں آیا۔ جب ہم گھر واپس پہنچے تو ہر شے جس کو میں چھوتی مجھے زندہ و متحرک محسوس ہوتی۔ اس کی وجہ صرف وہ نئی روشنی تھی جو کہ مجھے اس سیر میں حاصل ہوئی تھی۔"

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ کا سحر دراصل اس اضافت میں پوشیدہ ہے جو کہ وہ کسی خارجی امر واقعہ کے ساتھ رکھتا ہے۔ حروف جن سے کہ الفاظ تشکیل پاتے ہیں خود بے معنی اور مہمل ہیں لیکن ان کو جوڑنے سے بامعنی الفاظ تشکیل پاتے ہیں۔ بے معنی حروف تہجی اگرچہ تعداد میں محدود ہیں تاہم یہ لامحدود الفاظ کا امکان ہیں۔ حروف تہجی سے تشکیل پانے والے لفظ کو ہم "علامت" کہیں گے۔ نشان اور علامت میں فرق یہ ہے کہ نشان اپنے مشارالیہ کی طرف فطری طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مثلاً ریت پر نقوش یا کسی چوپائے یا دوپائے کے گزرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس ساخت کے یہ نقوش ہوں گے اسی نوعیت کے پاؤں کی طرف یہ اشارہ کریں گے

شروع شروع میں تشکیل پانے والے الفاظ تصویری نوعیت کے تھے۔ بعض الفاظ کا رواج ان کے صوتی تاثر سے پڑا۔ عربی زبان میں بیت گھر کو کہتے ہیں اور جمل اونٹ کو۔ ب اور ج کے حروف تہجی کا ماخذ تصویری اظہار ہے۔ شروع شروع میں جب کسی نے "بیت" کا اظہار کرنا ہوتا تھا تو وہ ایک چار دیواری بنا کر آگے دروازہ لگا دیتا تھا جیسے یہ ⊔ نشان

SYMBOL ۱

ہے۔ کثرتِ استعمال سے چار دیواری کی جگہ یہ نشان رہ گیا ⊔ پھر دروازے کی جگہ نقطہ لگ گیا۔ رفتہ رفتہ جب کسی نے "گھر" کا اظہار کرنا ہوتا تو وہ "ب" کی شکل بنا دیتا۔ اسی طرح لوگ اونٹ کے اظہار کے لیے اس کا سر اور گردن بنا کر اس کی کوہان کی گولائی میں آدمی کی تصویر بنا دیتے تھے۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ یہ شکل جو جمل کا نشان تھا ج کا حرف بن گیا۔ صوتی تاثر سے اُبھرنے والے الفاظ بھی اسی طرح تشکیل پائے۔ گھن گرج، کڑک، قہقہہ وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو بڑی حد تک کسی مظہرِ فطرت یا کسی جسمانی اشارے[1] کی نقل ہیں۔ ایسے الفاظ کو اصطلاح میں صوتی اسماء[2] کہا جاتا ہے۔ اور کچھ ماہرینِ لسانیات کے نزدیک تمام زبانوں کے الفاظ اسی انداز میں تشکیل پائے ہیں[2]۔ اس طرح کے الفاظ اگرچہ کسی حد تک فطری نشانیاں ہیں تاہم ان کو مظاہرِ فطرت یا اندازِ جسمانی کی مکمل نقل نہیں کہا جا سکتا۔ ایک مسافر جب کسی ایسے قبیلے میں جا نکلتا ہے جو اس کی زبان سے ناآشنا ہوتا ہے تو وہ انہیں فطری اشاروں اور اندازِ جسمانی کی نقالی سے اپنا مافی الضمیر سمجھا سکتا ہے۔ مثلاً اگر اسے پیاس لگی ہے تو ہاتھوں کی اوک بنا کر ہونٹوں کی طرف لے جائے گا۔ نقالی کے اشارے تو عالمگیر طور پر سمجھے جا سکتے ہیں لیکن فطری نشانوں کے طور پر تشکیل پانے والے الفاظ نہ تو مکمل نقالی ہوتے ہیں نہ ہی ان کی شکل یکساں رہتی ہے اس لیے یہ عالمگیر طور پر نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ مصریوں کا خطِ تصویری[3] ہو یا چینیوں کے تصویری تصورات[4]، انہیں سیکھنا پڑتا ہے۔

○

الفاظ کیسے معرضِ وجود میں آئے، مرورِ زمانہ اور کثرتِ استعمال سے ان کے اندر کیا کیا تبدیلیاں آئیں؟ ان سوالات کے جواب کے لیے تاریخِ لسان کے پورے تدریجی ارتقا کے مختلف مراحل کا جائزہ لینا پڑے گا۔ لہٰذا اس مضمون میں ہم صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ لفظ ایک ایسی نشانی Signs ہوتا ہے جو فطری نہیں بلکہ رواجی یا رسمی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ اگر بعض فطری نشانات الفاظ کا درجہ حاصل کر چکے ہیں تو کثرتِ استعمال اور مرورِ زمانہ سے ان کی فطری حیثیت ختم ہو چکی ہے اور رسمی حیثیت محقق و متعین ہو چکی ہے۔ دوسری بات اس ضمن میں جو اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان الفاظ کا کوئی مشار الیہ ہونا چاہیے جس کی یہ نمائندگی کریں۔

اگر اس مفہوم میں دیکھا جائے تو ایک رسمی نشان ایک علامت ہے۔ زبان کے الفاظ علامات

[1] GESTURE [2] ONOMATOPOEIC WORDS [3] HEIROGLYPHIC [4] IDEOGRAMS

ہیں کیونکہ یہ مخصوص و متعین مفاہیم کے حامل ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم لفظ "شجر" یا "انسان" سنتے یا پڑھتے ہیں تو یہ ایسی علامات کے طور پر ہمارے سامنے ابھرتے ہیں جو صدیوں سے ایک مخصوص مفہوم میں استعمال ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ہم اس بحث سے صرف نظر کرتے ہیں کہ یہ الفاظ کیسے وجود میں آئے۔ . . . (آیا صوتی تاثر کی بنا پر یا صنعتی مشابہت کی بنا پر؟) . . . . . اور اپنی توجہ اس امر پر مرکوز کرتے ہیں کہ الفاظ دراصل ایسی علامات ہیں جن کے توسط سے ہم ان حقائق و اشیاء تک پہنچتے ہیں جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں یا جن کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ الفاظ مفاہیم و مطالب کے ذرائع ہیں۔ انہی کے توسط سے ہم اپنے خیالات دوسروں تک پہنچا سکتے ہیں اور ان کے افکار کا وقوف حاصل کرتے ہیں۔ الفاظ کے آئینہ میں ہمیں نہ صرف مادی کائنات کی اشیاء کی جھلک ملتی ہے بلکہ تمام بنی نوع انسان کے ذہنوں میں جاری و ساری بحر فکر و خیال کا متلاطم انعکاس بھی ملتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ الفاظ ایسی علامات ہیں جو کہ افکار و مطالب کے ذرائع حمل و نقل ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

یہاں ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ تمام الفاظ بامعنی علامات ہوتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ تمام بامعنی علامات الفاظ ہی ہوں۔ بعض ریاضیاتی علامات ایسی ہوتی ہیں جو کہ لفظ نہیں کہلا سکتیں، تاہم اپنا کوئی مخصوص و متعین مفہوم رکھتی ہیں۔ اس نقطے کی تشریح ہم آگے چل کر کریں گے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ لفظ اپنے مشارٌ الیہ کا محض ایک شناختی نشان ہوتا ہے جو کہ کثرتِ استعمال سے اس کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ لفظ شجر کا مشارٌ الیہ انسان اور انسان کا شجر ہو سکتا تھا۔ لیکن رواج اور روایت کے تواتر نے جو معانی اس کے متعین کر دیئے وہ اب بدلے نہیں جا سکتے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ الفاظ رواجی طور پر وضع کی گئی علامات ہیں۔ ہم الفاظ کی دریافت نہیں کرتے۔ جس طرح کہ ہم بعض عناصر کی کیمیائی خصوصیات کو دریافت کر لیتے ہیں یا بعض اشیاء کے مابین موجود علائق و روابط کو دریافت کر لیتے ہیں۔ الفاظ انسان کی علامات وضع کرنے کی صلاحیت کا نتیجہ ہیں۔ تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں انسان نے غیر شعوری طور پر ابتدائی الفاظ وضع کیے ہوں گے اسی لیے وہ الفاظ کو حقیقی سمجھتا تھا یعنی الفاظ اور اشیاء و افراد کے مابین کسی قسم کے نامیاتی رشتے پر یقین رکھتا تھا۔ چنانچہ ساحری کے دور میں جنتر منتر پڑھنا، دیوتاؤں کے نام لے کر باآوازِ بلند مناجات کرنا اور اپنے دشمنوں کے نام لے لے کر ان پر لعنتیں بھیجنا . . . . . سب اس

اُمر کی نشاندہی فراہم کرتے ہیں کہ ابتدائی زمانے کا انسان الفاظ اور ان اشیاء کے مابین جن کے کہ وہ الفاظ یا اسماء ہیں، کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا تھا۔ وہ یہ سمجھتا تھا کہ وہ جب بھی دیوتا کو نام لے کر پکارے گا تو اس کی توجہ حاصل کرے گا۔ اسی طرح اپنے دشمن کو نام لے کر بددعائیں دینے سے وہ یہ سمجھتا تھا کہ اس پر آفاتِ سماوی نازل ہوں گی۔ آج بھی غیر متمدن علاقوں میں ایسے اشخاص موجود ہیں جو اجنبیوں کو اپنا نام بتانا پسند نہیں کرتے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ ان پر غلبہ و اختیار حاصل کرلیں۔

اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ کسی لفظ یا اسم اور اس کے مصداق یا مشارٌ الیہ کے مابین کوئی فطری رابطہ نہیں ہوتا۔ نام تو محض نام ہوتے ہیں جو کہ بعض حالات و کوائف کے تحت مصنوعی طور پر وضع کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم اسماء و الفاظ کو دریافت نہیں کرتے بلکہ اشیاء و افراد کو مصنوعی طور پر موسوم کرتے ہیں جیسے کہ ہم نے ابھی کہا کہ لفظ "شجر" یا "انسان" ہم نے دریافت نہیں کیا بلکہ ان الفاظ سے دو حقیقتوں کو موسوم کیا ہے۔ یہ بھی ممکن تھا کہ حیوان ناطق کا نام شجر رکھ دیا جاتا اور زمین سے اُگنے والے پودے کا نام انسان رکھ دیا جاتا۔ جان ہوسپرز اس اُمر کی تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے:

"ایک لفظ کا تعلق جو کہ وہ اپنے مفہوم سے رکھتا ہے، ایک لحاظ سے وہی ہے جو لیبل اور بوتل کا ہے۔ لیبل آپ کو بتائے گا کہ بوتل میں کیا ہے (بشرطیکہ آپ پڑھنا جانتے ہوں)، لیکن لیبل کا مشابہت یا علتی بنیاد پر بننے والا کسی قسم کا فطری تعلق بوتل میں موجود محلول کے ساتھ نہیں بن سکتا۔ مختلف قسم کے لیبل مختلف زبانوں میں لکھے جاتے ہیں لیکن ان نام کا مفہوم ان لوگوں کے لیے یکساں ہوتا ہے جو کہ لیبل پر مندرج عبارت کو پڑھنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ لیبل محض ایک اشارہ ہے کہ بوتل میں فلاں شئے موجود ہے...... اس کی فی نفسہٖ کوئی اہمیت نہیں۔ لیبل پر تو چند ایک نشانات مرتسم ہوتے ہیں جن کا بوتل کے مافیہ کے ساتھ کوئی باطنی رشتہ نہیں ہوتا۔ لیبل کا جو رشتہ بوتل کے مافیہ کے ساتھ ہے، وہ اس تعلق سے یکسر مختلف ہے جو کہ بوتل سے اُٹھنے والی بو اور بوتل کے مافیہ کے مابین ہے اگر بوتل میں امونیا موجود ہو تو اس کی تیز و تند[1] بُو اس بات کی فطری نشانی ہے کہ بوتل میں کیا ہے لیکن لفظ "امونیا" ایک فطری نشانی نہیں بلکہ رسمی یا

[1] PUNGENT

رواجی نشانی ہے۔[۳]

○

الفاظ اور ان کے استعمال کے بارے میں غور و فکر اگرچہ زمانۂ قدیم سے ہی ہوتا چلا آرہا تھا۔ تاہم الفاظ کے علامتی کردار کے بارے میں باقاعدہ سوچ بچار جان لاک کی تحریت سے ہوتی ہے۔ جان لاک عقلیت پسندی کے اس دعوے کا پرجوش مخالف تھا کہ علم کی حیثیت وہبی یا خلقی ہے۔ عقلیت پسند یہ سمجھتے تھے کہ علم کے مبادیات ذہنِ انسانی کی ساخت کے اندر روزِ ازل سے ودیعت کر دیے گئے ہیں۔ منطق کے قوانین، ریاضی کے متعارفات، اخلاقیات کے ابتدائی اصول یا مذہب کے اساسی تصورات۔ سب کے سب عقل انسانی کے اندر بدیہی تصورات[۱] کے طور پر روزِ ازل سے موجود ہیں۔ ان خلقی تصورات سے منطقی طور پر مستنبط ہونے والے قضایا علم کی تشکیل کرتے ہیں۔ مثلاً مثلث کی تعریف کہ یہ تین خطِ مستقیم سے گھری ہوئی سطح ہے، ایک بدیہی تصور ہے اور اس میں سے یہ نتیجہ منطقی طور پر اخذ ہوتا ہے کہ اس کے اندرونی تینوں زوایا دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتے ہیں۔ اس طرح عقلیت پسندوں کا یہ دعویٰ اپنے عقلی جواز کے ساتھ پیش کیا گیا کہ تمام تر علم انہی قضایا پر مشتمل ہے اور یہ کہ ہم تجربہ سے کچھ نہیں سیکھتے۔ لاک نے اس نظریہ کی تردید کی کیونکہ اس کے نزدیک کوئی بھی خلقی تصور تمام انسانوں میں مشترک طور پر نہیں پایا جاتا۔ اگر تصورات عقل وہبی یا خلقی ہیں تو پھر تمام انسانی اذہان میں پائے جانے چاہئیں۔ لاک تصورِ الٰہ کے بارے میں بھی یہ کہتا ہے کہ یہ ہر ذہنِ انسانی کے اندر موجود نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وہ بعض افریقی قبائل کا حوالہ دیتا ہے جن میں سرے سے کوئی تصورِ الٰہ پایا ہی نہیں جاتا۔ اسی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے منطق یا ریاضی کے قوانین بھی کچھ اہمیت نہیں رکھتے۔ مذہب اور اخلاقیات کے اساسی اصول بھی ہمہ گیر نہیں بلکہ اضافی نوعیت رکھتے ہیں۔ خیر و شر، صواب و ناصواب، شیطان و یزداں، حشر، معاد وغیرہ کے بارے میں مختلف لوگوں اور مختلف قوموں کے تصورات ہیں۔

لاک کے نزدیک ذہنِ انسانی ادراکِ حسی سے ماقبل ایک سادہ سلیٹ[۲] ہے جس پر کوئی نقش و نگار نہیں بنے ہوتے۔ جونہی تجربے کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی حسیات اپنا کام شروع کرتی ہیں تو ذہن کی لوحِ غیر منقوش پر انواع و اقسام کے نقوش بننا شروع ہو جاتے ہیں۔ اصوات و

۱۔ SELF-EVIDENT IDEAS ۲۔ TABULA RASA

الوان، اذیت و مسرت، رنج و راحت، حرارت و برودت، گرو ذائقہ وغیرہ کے احساسات مختلف آلاتِ حس کے توسط سے وصول ہوتے ہیں اور ذہن کی سادہ سلیٹ پر مرتسم ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان ارتسامات کو لاک اصطلاح میں تصورات کہتا ہے۔ ارتسامات کے وصول ہونے کا عمل انسان کی پیدائش سے شروع ہو جاتا ہے اور مرتے دم تک جاری رہتا ہے۔ ارتسامات وصول کرتے ہوئے انسانی ذہن منفعل[1] رہتا ہے لیکن یہ ارتسامات حافظے کے اندر بے ہنگم اور بے ترتیب صورت میں پڑے نہیں رہتے بلکہ ذہن ان کی اپنے مخصوص انداز میں ترتیب و تنظیم کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ذہن منفعل نہیں رہتا بلکہ فعّال[2] بن جاتا ہے۔ لاک کہتا ہے کہ ذہن اگرچہ خلقی تصورات سے یکسر عاری ہے تاہم اس میں تین قسم کی خلقی قوتیں ضرور موجود ہیں۔ یہ خلقی قوتیں ہیں: (ا) تجرید[3] کی قوت (ب) ترکیب Combinations کی قوت اور (ج) اضافت[4] قائم کرنے کی قوت۔ ذہن آلاتِ حس سے موصول شدہ اطلاعات میں سے تجرید کر کے کچھ تصورات حاصل کرتا ہے مثلاً حسن، تشکر، عدل وغیرہ۔ اسی طرح دو ارتسامات کو ملا کر ایک تصور بناتا ہے جیسے جل پری، اُڑن گھوڑا، سنہرا شہر وغیرہ۔ پھر ذہن کے اندر یہ قوت بھی ہے کہ دو حسی ارتسامات کے مابین ایک اضافت قائم کر سکے مثلاً باپ بیٹا، زمین آسمان، استاد شاگرد، دائیں بائیں وغیرہ۔ اس طرح حسی اطلاعات لاتعداد تجریدات، تراکیب اور اضافات میں ڈھل کر ہمارے علم کا تانا بانا بنتی ہیں۔ لاک کہتا ہے:

"وہ تمام بلند ترین تصورات جو بادلوں سے بھی اونچے ہیں اور جن کی رسائی عرش تک ہے یہیں سے (سادہ حسی ارتسامات سے) اپنی پرواز شروع کرتے ہیں اُن عظیم وسعتوں میں جہاں انسانی ذہن بھٹکتا ہے۔ اور قیاس و گمان کی وسعتوں میں، جن کی بدولت کہ اسے سربلندی حاصل ہے، حسی ادراک کے فراہم کردہ تصورات سے یہ ایک قدم بھی آگے نہیں جاتا۔"

لاک کا اثر اتنا دُور رس تھا کہ بیسویں صدی کے شروع میں جب منطقی اثباتیت ایک طاقتور فکری اور لسانی تحریک کی حیثیت سے اُبھری تو اس کا بنیادی دعویٰ دراصل لاک کی تجربیت ہی کی صدائے بازگشت تھا۔ منطقی اثباتیوں نے ایک طرف روایتی مابعد الطبیعیات کو فلسفیانہ دائرہ بحث سے نکال باہر کیا تو دوسری طرف لسانی تجزیے کی بنیاد پر انسانی علوم کی وحدت اور استحکام کی کوشش کی۔ لسانی تجزیے کا رجحان اتنا مقبول ہوا کہ گزشتہ نصف صدی سے اینگلو امریکن فلسفے

۱ PASSIVE ۲ ACTIVE ۳ ABSTRACTION ۴ RELATION

پر بھی رجحان غالب چلا آرہا ہے۔

منطقی اثباتیت اور لسانی تجزیہ کی تحریک کا امام لڈوگ وٹگنسٹائن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وٹگنسٹائن نے فلسفہ کی روایت کو قدیم مابعد الطبیعیاتی نہج سے ہٹا کر لسانی تجزیہ کی راہ پر لگا دیا۔ وٹگنسٹائن کی اس سعی یا کارنامے کو "لسانی موڑ"[1] کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

روایتی مابعد الطبیعیات میں خارج از ذہن ہستی کی کنہ کا سراغ لگانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کہا کہ ہمیں بجائے خارج از ذہن اشیاء کی اصلیت کا اندازہ لگانے کے، زبان کے الفاظ کو مرکزِ توجہ بنانا چاہیئے۔ خارجی دنیا لاتعداد تجربی حقائق سے عبارت ہے۔ ہر تجربی حقیقت کے اظہار کے لیے زبان کے اندر ایک لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً خارجی دنیا میں ایک تجربی حقیقت ہے جو کہ زمین سے اُگی ہے اور جس کی جڑیں زمین میں پیوست ہیں اور اس کی ٹہنیاں فضا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم نے زبان میں اس کے لیے ایک لفظ "درخت" وضع کر رکھا ہے۔ اسی طرح ہماری زبان کے اندر پہاڑ، ندی، آسمان، تارے، سمندر، بادل وغیرہ جیسے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ کے مشارٌ الیہ خارجی دنیا کے کچھ تجربی حقائق ہیں۔ وٹگنسٹائن کا خیال تھا کہ فلسفی کو ان تجربی حقائق کی جانچ پرکھ کرنے کی بجائے ان کے بارے میں مستعمل الفاظ پر اپنی توجہ مرکوز کرنا چاہیئے۔ ڈاکٹر مریض کا سینہ کھول کر یہ نہیں دیکھتا کہ اس کے پھیپھڑوں پر کوئی نشان ہے یا نہیں بلکہ وہ ایکسرے فلم کے اندر اس کے پھیپھڑوں کی کیفیت کا معائنہ کر لیتا ہے اسی طرح فلسفی کو چاہیئے کہ وہ بجائے الفاظ کے مصداق اشیائے حقیقت کا معائنہ و مشاہدہ کرنے کے خود الفاظ کی نوعیت و ماہیت اور ان کے کردار پر غور کرے۔ الفاظ جو کہ بے معنی حروف سے تشکیل پاتے ہیں، تجربی حقائق سے رشتہ جوڑنے کے بعد بامعنی علامات بن جاتے ہیں۔ اس لیے فلسفی کو مفہوم و معنی کی تلاش میں تجربی حقائق کے خارزار میں آبلہ پائی نہیں کرنا چاہیئے بلکہ الفاظ کی اقلیم مطالب کو اپنی جولانگاہ بنانا چاہیئے۔ جب وہ زبان کے الفاظ پر غور کر رہا ہوگا تو در اصل کائنات پر ہی غور کر رہا ہوگا کیونکہ کائنات کے حقائق کی جھلک الفاظ کے اندر ملتی ہے۔

وٹگنسٹائن کے اس نظریے کے بہت دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ منطقی اثباتیت کے بنیادی عقائد کی تشکیل اسی نظریہ سے ہوئی۔ منطقی اثباتی تمام جملوں کو تین زمروں میں تقسیم کر دیتے ہیں (ا) تجربی جملے (ب) منطقی و ریاضیاتی جملے (ج) مابعد الطبیعیاتی جملے۔ منطقی اثباتیوں

[1] LINGUISTIC TURN

کے نزدیک جملوں کی پہلی دو قسمیں ایسی ہیں جو کہ وقوفی[۱] اہمیت و حیثیت رکھتی ہیں۔ یعنی پہلی دو قسموں کے جملے ہی ایسے ہیں جن کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بامعنی ہیں۔ (ا) اس لیے بامعنی جملے ہیں کہ یہ خارجی دنیا کے حقائق کے بارے میں حسی اطلاعات پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً "باہر بارش ہو رہی ہے"، "میز ٹھوس ہے" وغیرہ (ب) اگرچہ اطلاعی جملے نہیں ہوتے لیکن بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ ان کے اندر مساوات کی اضافت ہوتی ہے جیسے "۲ + ۲ = ۴" تجربی جملوں کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ یا تو درست ہوں گے یا غلط۔ ہم باہر جا کر دیکھ سکتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یا نہیں۔ میز کو چھو کر دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ٹھوس ہے یا نہیں۔ جن جملوں کی تصدیق یا تکذیب بالحواس ہو سکے وہ بامعنی ہوں گے۔ فرض کریں کہ کوئی شخص باہر جا کر دیکھتا ہے کہ نہ تو مطلع ابر آلود ہے اور نہ ہی سڑکیں گیلی ہیں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جملہ "باہر بارش ہو رہی ہے" غلط ہے۔ غلط ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جملہ بے معنی ہو گیا ہے۔ غلط قرار پانے کے لیے بھی ضروری ہے کہ کوئی جملہ کم از کم بامعنی تو ہو۔ اسی طرح منطقی اور ریاضیاتی جملے بھی بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ یہ اپنے اندر پنہاں مطلب کی ہی وضاحت کرتے ہیں۔ مثلاً "دو جمع دو چار کے برابر ہوتے ہیں"، "مثلث کے اندرونی تینوں زاویے دو قائمہ زاویوں کے مجموعہ کے برابر ہوتے ہیں" یا "ایک شے وہی ہے جو وہ ہے"۔ ایسے جملوں کو اصطلاح میں "تکراری جملے[۲]" کہا جاتا ہے۔

منطقی اثباتیوں کے نزدیک جملوں کی بس یہی دو قسمیں بامعنی ہیں۔ باقی تمام جملے جن میں مابعد الطبیعیاتی جملے بھی شامل ہیں بے معنی اور وقوفی حیثیت سے عاری ہیں۔ "جوہر وہ ہے جو کہ اپنے وجود کے لیے اپنے علاوہ کسی اور شے کا رہین منت نہ ہو"، "ہستی کائنات کے اندر بھی ہے اور ماوراء بھی"۔ ایسے جملے ہیں جن کی وقوفی حیثیت متحقق نہیں۔ "جوہر" یا "ہستی" ایسے الفاظ ہیں جن کے خارج از ذہن مشارٌ الیہ ہمیں نظر نہیں آتے۔ چنانچہ ان کا کسی جملے میں استعمال پورے جملے کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ منطقی اثباتی نہ صرف مابعد الطبیعیات بلکہ تصوف، مذہب اور شاعری کے جملے کو بھی بامعنی جملوں کی اقلیم سے نکال باہر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان جملوں کی اگر کوئی اہمیت ہے بھی تو ہیجانی اظہار[۳] کی ہے۔

○

منطقی اثباتیت نے انگلو امریکن بلاک کے فلاسفہ میں ملا جلا ردِ عمل پیدا کیا۔ بعض تو

۱؎ COGNITIVE SIGNIFICANCE ۲؎ TAUTOLOGIES ۳؎ EMOTIVE EXPRESSION

اس کی حمایت اور مابعد الطبیعیات کی دشمنی میں اتنا آگے نکل گئے کہ کٹر مذہبی عقیدہ پرست بھی ان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ بعض نے اس تحریک کے کچھ عقائد سے اختلاف کیا اور اپنی اپنی مخصوص توجیہات پیش کیں۔ انگلستان اور امریکہ میں پہنچنے والے فلسفیانہ رجحانات کی تشکیل میں منطقی اثباتیت نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ عموماً منطقی اثباتیت کو ایسے امیر کبیر چچا سے تشبیہہ دی جاتی ہے جس سے سب ادھار لیتے ہیں لیکن جس کا شکر گزار کوئی نہیں ہوتا۔ بہرحال منطقی اثباتیت کا بنیادی دعویٰ کہ فلسفے کا کام تصورات کی تشریح و تنقیح اور الفاظ و قضایا کا تجزیہ و تحلیل ہے، تمام اینگلو امریکن فلسفے کی روح رواں ہے۔

فلسفے کی اس لسانی تجزیاتی تشکیل نے فلسفہ طرازی اور فلسفیانہ تفکر کو ایک ایسی روکھی پھیکی قطعیت بنا دیا جو معنویت اور وقوف کو ریاضیاتی قضایا اور اثباتی علوم کے دائروں کے اندر ہی محدود و مقید کر دیتی ہے۔ برّاعظم یورپ کے اکثر ممالک میں فلسفے کی اس تشکیل لسانی کو قبول نہیں کیا گیا۔ یہاں وجودیت کا فلسفہ مقبول ہوا کیونکہ اس کا تعلق خشک لسانی تجزیے سے نہیں بلکہ زندگی کے جذبوں اور حالات و کوائف سے تھا۔ وجود کے مصدّقہ یا غیر مصدّقہ ہونے کا مسئلہ، اختیار اور آزادی کا سوال، موت کی دہشت، تذبذب کا کرب، مغائرت کا احساس وغیرہ جیسے معاملات کے ساتھ وجودیت کا تعلق تھا اسی لیے وجودی مفکرین کہتے ہیں کہ فلسفے کا کام لسانی تجزیہ نہیں بلکہ انسانی صورتِ حال کی تشریح و توضیح اور وجود کو مصدّق بنانا ہے۔ وجودی فلسفیوں کی تحریروں میں ہمیں بجائے منطقی سلجھاؤ کے ابہام اور الجھاؤ نظر آتا ہے۔ یہ ابہام اور اور الجھاؤ دراصل انسانی صورتِ حال کی پیچیدگی کا عکاس ہے۔ جو کہ قابلِ فہم تو ہے تو قابلِ بیان نہیں۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ میں غیر مرئی سیاہی سے اپنے افکار تحریر کرتا ہوں اور میرے مدّعا و منشا کو سمجھنے کے لیے قاری کو لفظوں اور جملوں سے ماورا جانا چاہیئے۔ چونکہ تکنیکی اور منطقی زبان اس قابل نہیں ہوتی کہ زندگی کے گہرے تجربات و محسوسات کو بیان کر سکے، اس لیے وجودی مفکرین نے بالعموم ڈرامہ، شاعری، افسانہ اور ناول کو ذریعہ اظہار بنایا لیکن ان کی خالصتہً فلسفیانہ تحریروں کو بھی سمجھنے کے لیے ایک مخصوص مزاج کا ہونا ضروری ہے۔

وجودیت کے علاوہ اور بھی ایسے علوم ہیں جنہوں نے انسان کی واردات شعور کے کچھ ایسے پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے جو کہ نہ محسوسات کے دائرے میں آتے ہیں اور نہ ہی معقولات کے زمرے میں۔ ماورائی نفسیات[1] نے ماورائے حسّی ادراک[2] کے بارے میں قابلِ قدر تحقیقات کی

1. PARAPSYCHOLOGY 2. EXTRA SENSORY PERCEPTI...

ہیں۔ خیال رسانی[۱] اور بذریعہ معمول رابطہ ارواح[۲] شعوری تجربے کے ایسے مدارج ہیں جو کہ نہ تو عام ادراک کے حیطۂ عمل میں آتے ہیں اور نہ ہی ان کی تشریح عقلی و منطقی انداز میں کی جاسکتی ہے۔ ماورائی نفسیات نے اب اتنی کامیابی حاصل کرلی ہے کہ کوئی شخص اس کو توہم پرستی یا شعبدہ بازی قرار دے کر اس سے صرف نظر نہیں کرسکتا۔[۵۵] اسی طرح فرائڈ کے نظریۂ لاشعور اور نفسی طریق علاج سے ذہن کی گہری حقیقتوں کا پتہ چلا۔ یونگ کی نخستین مثالوں نے لاشعور کے تصور کو اتنا عمیق و وسیع کردیا کہ اس کی کوئی انتہا نہ رہی۔ تحلیل نفسی اور تحلیلی نفسیات نے خوابوں، علامتوں، استعاروں اور تمثیلوں کے ایک ایسے جہانِ مفاہیم و معانی کا دروازہ کھول دیا جو کہ ذہنِ انسانی کی گہری پرتوں میں مستور و محجوب تھا۔[۵۶] جدید عضویاتی نفسیات نے تجرباتی بنیادوں پر ذہن کے مختلف اعمال کا مطالعہ کیا ہے۔ ای۔ ای۔ جی کی مدد سے عالمِ بیداری میں دماغی کیفیات کا مطالعہ کیا گیا۔ پھر حالت نوم میں ان کو ریکارڈ کیا گیا تو پتہ چلا کہ بیداری کے عالم میں دماغ میں الفا شعاعوں Alphaways کا غلبہ ہوتا ہے جبکہ حالتِ نوم میں ڈیلٹا شعاعیں حاوی ہوتی ہیں۔ دماغ کی مختلف حالتوں کے اعتبار سے ہی نظام عصبی میں مختلف تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اور غدودوں کے اخراج رطوبت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ ان تحقیقات سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے کہ شعور صرف ایک سطح پر اپنا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس کے کئی مدارج ہیں جن پر کہ یہ مختلف انداز میں فعال ہوتا ہے۔ ماہرین عضویاتی نفسیات کا کہنا ہے کہ دماغ کی نوعیت و ماہیت پر تحقیقات ابھی بہت ابتدائی درجے پر ہے جیسے جیسے مزید حقائق کا انکشاف ہوگا ویسے ویسے دماغ اور ذہن کے باہمی تعلق اور تعامل پر روشنی پڑے گی اور شعور و فکر کے مختلف مدارج کو سمجھنے کے لیے نئے زاویے سامنے آئیں گے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ایتھر یا نائیٹرس اوکسائڈ کو ہوا کے ساتھ ملا کر (تاکہ اس کی تیزی کم ہو جائے) سونگھا جائے تو عجیب و غریب شعوری تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو یوں لگتا ہے جیسے وہ فطرت کے سربستہ اسرار سے واقف ہوگیا ہو اور یہ حقیقت کی گہرائیوں تک پہنچ گیا ہو۔ اگرچہ ایسے حقائق کو عام الفاظ اور محاورے میں بیان نہیں کیا جاسکتا لیکن انجانی حقیقتوں کے عرفان کا ایک دھندلا سا تاثر ذہن پر باقی رہتا ہے۔ ولیم جیمز نے خود ایسا تجربہ کیا اور اسے یوں بیان کیا:

"چند سال ہوئے میں نے خود بھی اپنی ذات پر نائیٹرس اوکسائڈ کے نشہ کا

تجربہ کیا۔ میں اس تجربے سے جس نتیجہ پر پہنچا اُس کی صداقت کا یقین اب تک
برقرار ہے اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا معمولی بیداری کا شعور جسے ہم عقلی شعور
بھی کہتے ہیں، شعور کی ایک مخصوص نوع ہے جس کے گرد اگرد کئی انواعِ شعور اور
بھی ہیں ہمارے معمولی شعور اور ان انواع کے درمیان ہلکا سا باریک پردہ
ہے جو بعض حالات میں ہٹ جاتا ہے۔ شعور کے انواعِ ممکنہ ہمارے معمولی شعور
سے بالکل مختلف ہیں اس لیے وہ ہمارے عقل و ادراک اور زبان و بیان کے
سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنی عمر بھر ان میں سے کسی ایک
نوع سے بھی آگاہ نہ ہوں لیکن کسی مناسب محرک کے پیدا ہوتے ہی فوری طور پر
ان کا ظہور ہوتا ہے۔ ہماری معمولی زندگی پر وہ قابلِ اطلاق معلوم نہیں ہوتے لیکن
ہوسکتا ہے کسی اور سطحِ حیات اور کسی اور عالم میں وہ موزوں اور کارآمد ہوں۔
اگر ہم ان انواعِ شعور کو نظر انداز کر کے حیات و کائنات کی کوئی مکمل توجیہ کرنا چاہیں
تو یہ غلط ہوگا .... یہ تمام انواعِ شعور ایک ہی جنس کی مختلف انواع معلوم
ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک بلند تر نوع خود وہ جنسِ اعلیٰ ہے جو دیگر انواع کو
اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔"[۵۳]

○

تاریخِ اسلام میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت[۱]
کو اپنی دلچسپی اور مشاہدے کا مرکز بنایا۔ بعثت سے قبل ابنِ صیاد کی حالتِ جذب کا آپؐ
بنظرِ غائر جائزہ لیا کرتے تھے۔ علامہ اقبال نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل واقعہ کا حوالہ دیا ہے:
"آنحضرت صلعم نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق و تنقید کی نگاہوں
سے دیکھا۔ صحیح بخاری اور دوسری کتبِ حدیث میں حضور صلعم کے اس مشاہدے
کی پوری تفصیل درج ہے جس کا تعلق ابنِ صیاد ایسے وارفتہ نفس یہودی نوجوان
سے تھا اور جس کی وجدانی کیفیتوں نے حضور رسالتمآب صلعم کی توجہ اپنی طرف
منعطف کر لی تھی۔ حضورؐ نے اس کی آزمائش کی، طرح طرح کے سوالات پوچھے اور
مختلف حالتوں میں اس کا معائنہ کیا۔ ایک مرتبہ آپؐ ایک درخت کے پیچھے کھڑے

[۱] ALTERED CONSCIOUS STATE

ہو گئے۔ تاکہ وہ الفاظ سن سکیں جو ابن صیاد آپ ہی آپ بڑبڑا رہا تھا۔ لیکن اس کی ماں نے اُسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی موجودگی سے متنبہ کر دیا جس پر اس کی وہ حالت کافور ہو گئی اور حضور صلعم نے فرمایا کہ اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی، تو ساری حقیقت کھل جاتی۔"[۴]

علامہ اقبال متغیر شعوری کیفیات کو باقاعدہ موضوعِ تحقیق بنانے کی ضرورت سے آگاہ تھے انہوں نے اپنے خطبات میں کئی جگہوں پر اس بارے میں اشارے کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہ ابنِ خلدون تھا جس نے عالمِ اسلام میں سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا اور ایک طرح سے آج کے نظریہ تحت الشعور اور لاشعور کی پیش بینی کی۔[۵] مختلف درجاتِ شعور کے ساتھ ہی علامہ کا ایک اہم نظریہ منسلک ہے جو کہ مختلف شعوری کیفیات کے اظہار و ابلاغ سے متعلق ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں پروفیسر ہاکنگ کے نقطۂ نظر کو اپنے نظریہ کی اساس بنایا ہے۔ وہ ہاکنگ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس سلسلے میں پروفیسر ہاکنگ کا ایک اقتباس خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطۂ نظر سے دیکھنا سر تا سر جائز ہے، نفسیاتِ احساس کے مطالعے سے بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احساس سے الگ وہ علاوہ احساس Other than feeling کیا ہے جہاں اس کا خاتمہ ہوگا۔ میرا جواب ہے کہ کسی چیز کا شعور اس لیے کہ احساس کا مطلب ہے کسی صاحبِ احساس ہستی کی بے قراری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس شئے کی بدولت جو کہ اندرونِ ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس خارج کی طرف کھنچتا ہے جیسے فکر اس کی استطاعت۔ لہٰذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی اور اُدھر اس شئے کا خیال بھی جزوِ لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا، جس سے اس کی تسکین ہو گی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو ایسے ہی ناممکن ہے جیسے یہ کہ عمل کا کوئی رُخ نہ ہو اور یاد رکھنا چاہیے کہ سمت کے معنی ہیں کوئی مقصود و مطلوب۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری بعض کیفیاتِ احساس سر تا سر مبہم ہوتی ہیں لیکن یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں

ہمارا احساس بھی دبا رہتا ہے مثلاً کسی چوٹ سے ہم ہوش و حواس کھو بیٹھیں ،
ہمیں پتہ نہ چلے کہ ہوا کیا ہے، کہیں درد بھی محسوس نہ ہو بجز اس خیال کہ کچھ نہ کچھ
ہوا ضرور ہے تو اس صورت میں یہ وارادہ بھی ایک لمحے کے لیے ہمارے شعور
کی سرحد پر رک جائے گا، احساس کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعہ کی حیثیت سے
تا آنکہ فکر اس میں داخل ہو کر ایجاب کے لیے تیار کر دے (یعنی اسے جوابی
عمل کے لیے تیار کر دے) جب یہ ہو گا درد کا احساس بھی ہو جائے گا ، جو اگر
صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ دورانِ احساس میں ہمارا شعور خارج سے ویسے ہی
سرگرم تعلق رہتا ہے جیسے فکر میں۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہو
گا جو صاحبِ احساس کی ذات سے باہر اور ماوراء ہے اور جس کی طرف گویا وہ
راہنمائی کر رہا ہے حتیٰ کہ اس کی رسائی وہاں تک ہو گئی جہاں اس کا وجود بھی فنا
ہو گیا۔" [۱۵]

علامہ نے پروفیسر ہاکنگ کا جو اقتباس پیش کیا ہے وہ قدرے وضاحت طلب ہے۔
انگریزی متن میں شاید اس کا مطلب سمجھنا اتنا مشکل نہ ہو جتنا کہ اس کے اردو ترجمہ کو پڑھ کر
سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس کو سمجھنے کی کوشش کرتے
ہیں جو کہ انھوں نے احساس کی کیفیات اور معانی و الفاظ کے بارے میں پیش کیا ہے۔

پروفیسر ہاکنگ کے نزدیک خالص احساس اور فکر کے مابین ایک حدِ فاصل ہے ہمیں
بعض ایسے احساسات حاصل ہوتے ہیں جنہیں کہ ایک خاص دورانیے کے لیے فکر و خیال نہیں
مس کرتے۔ مثلاً اچانک لگ جانے والی کسی ضربِ شدید کے بارے میں ہمیں یہ خالص احساس
تو ہو گا کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے .... مگر ہوا کیا ہے؟ اس کا ہمیں فوری طور پر پتہ نہیں چلتا
کیونکہ ہمارا شعور لمحاتی طور پر مفلوج سا ہو کر رہ جاتا ہے۔ ہمیں نہ درد ہو گی اور نہ کوئی ایسا شعور
ہو گا بس ایک مبہم سا احساس ہو گا کہ کچھ ہوا ہے اور ہم اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھے ہیں۔ یہ وارادہ
گویا شعور کی سرحد پر آ کر رک گیا ہے لیکن جونہی فکر و خیال اس غیر واضح اور مبہم سے احساس
کو مس کرتے ہیں تو یک بیک ہمیں درد کی لہریں اٹھتی محسوس ہوتی ہیں اور ہمیں چوٹ کی شدت
کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی طرح روح کی گہرائیوں سے اٹھنے والے بعض احساسات و کوائف کچھ
عرصہ کے لیے مبہم اور غیر واضح رہتے ہیں لیکن جونہی انہیں فکر چھوتا ہے تو یہ گویا ابہام کی دھند سے

نکل کر یقین کی روشنی میں آجاتے ہیں۔ احساس کو ہاکنگ تشنگی اور بے چینی کی ایک ایسی کیفیت کا نام دیتا ہے جو کہ ہر ذی شعور کی تمام ذات پر محیط ہو جاتی ہے۔ اب اس تشنگی کی سیرابی اور اس سے بے چینی کی تسکین کا سامان خود احساس کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر ہے چنانچہ مضطرب احساس باہر کی طرف کھینچتا ہے۔ یعنی یہ تصور کو چھونا چاہتا ہے، جبکہ تصوّر ایک اطلاع یا خبر کی صورت میں فرد کی ذات سے باہر آنے کے لیے زور لگاتا ہے۔ ہر احساس اگرچہ غیر متعین اور بے نام سا ہوتا ہے لیکن اسے پتہ ہوتا ہے کہ اس کا سامانِ تسکین کہاں ہے؟ یعنی اسے کس تصور سے مس ہونا ہے اس لحاظ سے ہم اسے بالکل ہی اندھا اور بے بصر نہیں کہہ سکتے احساس کا رخ ہمیشہ فکر یا تصور کی طرف ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر احساس کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی منتہائے مقصود ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے پیچ و تاب کھاتا رہتا ہے۔ اب جس کا کوئی مطلوب مقصود ہو وہ بے بصر اور اندھا نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی فعلیت بے سمت نہیں ہو سکتی۔

ادراک اور تعقل کا مسئلہ نہ صرف نفسیات کا ایک اہم موضوع ہے بلکہ علمیات کا بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مشہور فلسفی کانٹ کی "انتقادِ عقلِ محض" اسی مسئلہ کے حل کی ایک کوشش ہے۔ کانٹ کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے کہ خالص ادراک (یعنی مبہم، منتشر اور غیر متعین تحسسات) جب فکر کے مقولات کے سانچے میں ڈھلتے ہیں تو علم انسانی تشکیل پاتا ہے۔ تعقلات سے عاری مدرکات کو وہ بے بصر اور اندھا کہتا ہے۔ مدرکات سے عاری تعقلات کو وہ خالی باتیں کہتا ہے۔[۲۱] تجربیت اور عقلیت دونوں کے دعوے انتہا پسندانہ تھے۔ حصولِ علم میں نہ تو تجربہ (احساس) کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی عقل (فکر) کو۔ چنانچہ کانٹ نے اپنی کتاب کے آغاز میں ہی یہ کہہ دیا "اگرچہ تمام علم تجربے سے شروع ہوتا ہے، مگر یہ صرف تجربے ہی سے نہیں اُبھرتا۔" بالفاظِ دیگر تجربہ اور تعقل کے ملاپ سے علم پیدا ہوتا ہے۔ کم و بیش یہ وہی بات ہے جو ہاکنگ نے کہی ہے۔ یعنی احساس کا رخ تصوّر کی طرف ہوتا ہے اور تصور کا منتہائے مقصود ایک خارجی اطلاع کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔[۲۲]

اقبال کا خیال ہے کہ ایک غیر متشکل، مبہم اور بے نام احساس ہمیشہ ایک تصوّر کے لمس کا متمنی رہتا ہے اور تصور اپنے اظہار کے لیے لفظ کا جامہ پہننے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ احساس چونکہ اپنی ایک سمت رکھتا ہے اس لیے یہ اندھا نہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے یہ

۲۱۔ CRITIC OF PURE REASON 3Y PERCEPTS WITHOUT CONCEPT OF CONCEPTS WITHOUT

دعویٰ کیا ہے کہ صوفیانہ تجربے یا پیغمبر کی وارداتِ قلب کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے۔ نتیجۃً یہ واردات علم و عرفان کا منبع و مصدر بن جاتی ہے۔ اس موضوع پر ہم یہاں زیادہ دیر نہیں رک سکتے کیونکہ اس طرح ایک بالکل مختلف مبحث شروع ہو جائے گا۔

اقبال کے لیے احساس اور تصوّر کے مابین ایک نامیاتی رشتہ ہے۔ احساس تصوّر سے ملاپ کے بعد اپنے اظہار کے لیے الفاظ کا قالب تراشتا ہے۔ اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ بعض حالات میں تصوّر اور الفاظ بیک وقت احساس کی کوکھ سے جنم لے سکتے ہیں اور ہم ایک لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ تصوّرات و الفاظ کا بیک ظرف و زمان التقا ہوتا ہے۔[24] لیکن اقبال کے اس بیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ احساس اور تصوّر کی طرح تصوّر اور لفظ کے مابین بھی کوئی نامیاتی رشتہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شاعر یا ادیب اپنے فن پر مکمل قدرت رکھتا ہو تو اعلیٰ تر تخلیقی عمل میں اسے یونہی محسوس ہوگا جیسے تصوّرات و الفاظ بیک ظرف و زمان اس پر نازل ہو رہے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہیں لینا چاہیئے کہ الفاظ اور تصوّرات اسی نامیاتی رشتے میں منسلک ہیں جس میں کہ احساسات اور تصوّرات منسلک ہیں۔ احساسات کے سوتے روح کی ناقابلِ فہم گہرائیوں سے پھوٹتے ہیں اور تصوّرات کے ساتھ مل کر مفاہیم و مطالب کے ان گنت تمثالات[25] وضع کرتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ کی صورت میں خارجی اطلاعات بننے کے لیے مضطرب رہتے ہیں۔ تخلیقی عمل کی "از خود رَوی" Spontaneity میں یونہی محسوسات ہوتا ہے کہ یہ تمثالات خود بخود الفاظ میں ڈھلتے جا رہے ہیں۔ لیکن یہ تخلیقی عمل انسانی ارادہ کے تابع نہیں بعض اور کبھی کبھی تخلیق کے سرچشمے یوں ابلتے ہیں کہ صریرِ خامہ نوائے سروش بن جاتی ہے اور تخلیق کار فطرت کا محض ایک واسطہ یا تمثیل[26] بن کر رہ جاتا ہے۔

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

لفظ اور تصوّر کا رشتہ اگر نامیاتی ہوتا تو ہر قسم کے حالات و ظروف میں تصوّرات بالالتزام الفاظ کے پیکروں میں ڈھل جایا کرتے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تخلیقی عمل کا اپنا نظام الاوقات ہے دوسری بات یہ ہے کہ بعض احساسات و تصوّرات اس قدر عمیق ہوتے ہیں کہ ان کا اظہار زبان کے الفاظ میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی لیے علامہ اقبال نے صوفیانہ واردات کی صفات گنواتے ہوئے، ایک اس کا "غیر ابلاغ پذیر"[27] ہونا گنوایا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

[25] IMAGES [26] AGENT [27] INCOMMUNICABLE

"پھر با اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے، تو اسے منطقی قضایا کی شکل ہی دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ چنانچہ ذیل کی آیات میں بھی جس حقیقت کا بیان مقصود ہے وہ ان مشاہدات کی نفسیات ہے نہ ان کا مشمول:

وما کان لبشر ان یکلم اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء انہ علی حکیم (۴۲: ۵۱)

والنجم اذا ھوی ۵ ما ضل صاحبکم وما غوی ۵ وما ینطق عن الھوی ۵ ان ھو الا وحی یوحی ۵ علمہ شدید القوی ۵ ذو مرۃ فاستوی ۵ وھو بالافق الاعلی ۵ ثم دنا فتدلی ۵ فکان قاب قوسین او ادنی ۵ فاوحی الی عبدہ ما اوحی ۵ ما کذب الفؤاد ما رای ۵ افتمرونہ علی ما یری ۵ ولقد راہ نزلۃ اخری ۵ عند سدرۃ المنتھی ۵ عندھا جنۃ الماوی ۵ اذ یغشی السدرۃ ما یغشی ۵ ما زاغ البصر وما طغی ۵ لقد رای من آیات ربہ الکبری ۵

(۵۳: ۱-۱۸)" [۱۳]

اب یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صوفی یا پیغمبر کا تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا شدید داخلی تاثر لیے ہوتا ہے کہ اس کے لیے الفاظ نہیں تراشے جا سکتے ہیں۔ لیکن ہم جب اسے بیان کریں گے بھی تو زبان و بیان کے مروجہ سانچوں کے اندر رہتے ہوئے ہی کر سکیں گے۔ روزمرہ زندگی میں ابلاغ کا مسئلہ ہو یا علمی بحث و تمحیص ہو، ہم جب بھی دوسروں کو اپنی بات سنائیں گے یا اُن کی سنیں گے تو جملوں کی "موضوع ۔ محمول" صورت کو اپنا کر ہی ایسا کر سکیں گے۔ مثلاً اگر مجھے یہ بتانا ہو کہ میرے سامنے جو میز ہے اس کی کیا کیا خصوصیات ہیں تو میں موضوع، محمول صورتِ اظہار اپناؤں گا۔

"میز سیاہ رنگ کی ہے۔" "میز ٹھوس ہے۔" "میز ایک ہے۔" "میز حالتِ سکون میں

[۱] SUBJECT PREDICATE

میں ہے" وغیرہ

ان جملوں میں میز (جوکہ موضوع ہے) کے بارے میں مختلف باتیں کہی گئیں ہیں جوکہ اس کے محمولات کا درجہ رکھتی ہیں۔ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو موضوع۔ محمول صورتِ اظہار گمراہ کن ہے یعنی یہ امرِ واقعہ کی غماز نہیں۔ حقیقتِ حال یہ ہے کہ میز کا ٹھوس پن، اس کا رنگ، اس کا عدد اور اس کی حالتِ سکون ایسی صفات ہیں جوکہ میز کے اجزائے لاینجزیٰ ہیں لیکن جب ہم زبان و بیان میں اس کا اظہار کرتے ہیں تو ان کی وحدت واقعی کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں۔ ہم "میز فی نفسہٖ" کو ایک شئے بنا دیتے ہیں اور اس کی صفات کو دیگر اشیاء جوکہ خارجی طور پر "شئے فی نفسہٖ" کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ منطقی اثباتیوں کا خیال ہے کہ موضوع، محمول کی اسی تفریق نے روایتی مابعد الطبیعیات کی لاطائل بحثیں اور لاینحل مسائل پیدا ہوئے۔ مفکرین نے حقیقی زندگی کے واقعات و حقائق کی ساخت کو لسانی ساخت کے مماثل سمجھا چنانچہ ان کے مرکبِ فکر نے جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں۔ افسوس یہ ہے کہ ہمارے پاس ارسطو کی قائم کردہ موضوع، محمول کی تفریق کو اپنائے بغیر کوئی اور چارۂ کار نہیں۔ ابلاغ و اظہارِ خیالات اسی کے ذریعے سے ممکن ہیں۔ اسی کی بنیاد پر قضایا تشکیل پاتے ہیں اور افہام و تفہیم ممکن بنتی ہے۔

ہمارے افکار و احساسات کتنے ہی ماورائی اور مجرد کیوں نہ ہوں ہم جب انہیں الفاظ کا جامہ پہنا کر دوسروں کے سامنے پیش کریں گے تو یہ قضایا کی شکل ہی اختیار کریں گے۔ لیکن اگر الفاظ کا کوئی سلسلہ قضیے کی شکل اختیار کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بامعنی بھی ہوگا۔ "بحر الفصاحت" میں لکھا ہے کہ کسی بادشاہ کی فرمائش پر ایک شخص نے خمسۂ نظامی کے جواب میں ایک خمسۂ بے معنی کہا تھا۔ مزید برآں یہ کہ جب شیخ ناسخ کے پاس کوئی ناواقف شخص شاعری کا فن سیکھنے کے لیے آتا تو انہوں نے چند بے معنی غزلیں تیار کر رکھی تھیں۔ ان میں سے کوئی شعر پڑھتے یا اسی وقت چند بے ربط الفاظ جوڑ کر موزوں کر لیتے اور سناتے اگر وہ سوچ میں پڑ جاتا اور چپ رہ جاتا تو سمجھتے تھے کہ کچھ سمجھتا ہے تو اس پر توجہ دیتے اور اگر اس نے بے تحاشا تعریف کرنی شروع کر دی تو اسے نظر انداز کر دیتے۔ اُن کے موزوں کیے ہوئے کچھ مہمل اشعار یوں ہیں:

آدمی مخمل میں دیکھے مور چے بادام میں
ٹوٹی دریا کی کلائی زلف الجھی بام میں

a. TABLE IN ITSELF

تُو نے ناسخؔ وہ غزل آج لکھی ہے کہ ہُوا
سب کو مشکل ید بیضا میں سخندان ہونا

خیالِ زلف میں ہم باغ جو گئے ناسخ
تمام برگ تھے کھچے ہر ایک مار کی شاخ

کیا ہے اس قدر لاغر فراقِ یار نے مجھ کو
کہ کہتے ہیں مرے ہمدم نہ لیلیٰ ہے نہ مجنوں ہے

منطقی اثباتیوں کا روایتی مابعدالطبیعیات پر اعتراض بھی کچھ اسی قسم کا ہے کہ اگرچہ ان کے جملے نحوی اعتبار سے ٹھیک ہوتے ہیں تاہم وہ مفہوم و معنی سے عاری ہوتے ہیں۔ گرامر کے لحاظ سے درست ہونا یا "موضوع۔ محمول صورت" میں استوار ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ ان جملوں کے پیچھے کوئی قابلِ فہم افکار و خیالات بھی ہیں۔ ذیل میں ہم برٹرینڈ رسل کی کتاب "تجزیۂ ذہن" سے ایک اقتباس کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جو اس معاملے پر مزید روشنی ڈالے گا۔

"خاص طور پر فلسفے میں روایتی الفاظ کا استبداد بڑا خطرناک ثابت ہوتا ہے اور ہمیں اس بارے میں بہت محتاط رہنا چاہیئے۔ مبادا کہ ہم یہ سمجھ بیٹھیں کہ گرامر مابعدالطبیعیات کی کنجی ہے یا یہ سمجھ لیں کہ ایک جملہ کی جو ساخت ہے بعینہٖ ویسی ہی ساخت کسی امر واقعہ کی بھی ہے جسے کہ وہ جملہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ سیس کا خیال ہے کہ ارسطو سے لے کر آج تک کے یورپی فلسفے کا محرک یہ امر رہا ہے کہ فلسفی انڈو یورپی زبانیں بولتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ان کی زبانوں کے جملوں کی طرح کائنات بھی لازمی طور پر موضوعات اور محمولات میں تقسیم پذیر ہے۔

صداقت[۱] اور کذب[۲] کی تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ ہم حقائق اور ان کے بارے میں ادا ہونے والے جملوں کے مابین لازمی ربط کی نفی کریں۔ ایسی غلطی سے بچنے کا ایک طریقہ ہے کہ الفاظ سے وقتی طور پر صرفِ نظر کر کے تمثالات[۳] کے ذریعے سے حقائق پر براہِ راست تامل کیا جائے۔ فلسفہ کے میدان میں جو

۱ TRUTH ۲ FALSEHOOD ۳ IMAGES

رفیع الشان کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں وہ حقائق پر براہ راست تامل کرنے سے ہی ہوئی ہیں۔ لیکن اس طرح ہمیں جو کچھ بھی حاصل ہوگا اسے تو ہم الفاظ میں ہی بیان کریں گے تاکہ اس کا ابلاغ دوسروں تک ہو سکے۔ وہ لوگ جنہیں کہ حقائق کی براہِ راست بصیرت حاصل ہوتی ہے، وہ عموماً خود کو اس قابل نہیں پاتے کہ اس بصیرت کو الفاظ کا جامہ پہنا سکیں جبکہ وہ لوگ جو کہ صرف الفاظ پر تصرف رکھتے ہیں عموماً ایسی بصیرت سے محروم ہوتے ہیں۔ ایک حد تک اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فلسفیانہ استعداد بہت کمیاب رہی ہے۔ اس کے لیے بصیرت اور مجرد الفاظ کے امتزاج کی ضرورت ہے جو کہ بہت عسیر الحصول ہے۔"[۲۱]

ہم نے گزشتہ صفحات میں دیکھا ہے کہ ہمارے عام بیداری کے شعور کے گرد کئی انواع کی شعوری کیفیات ہوتی ہیں ان میں سے کئی ایسی ہوتی ہیں کہ عام زبان کے الفاظ ان کے اظہار کے متحمل نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی ان کا اظہار کرنا ہی چاہے تو اسے تشبیہات، استعارات، رمزوں اور کنایوں کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ترقی یافتہ سائنسی فکر کو بھی اپنے اظہار کے لیے ایک ایسی اشاراتی زبان کی ضرورت پڑتی ہے جو ابہام اور ذو معنویت سے یکسر پاک ہو اور ریاضیاتی اور منطقی اضافات کے اظہار کی قابلیت رکھتی ہو۔ اسی طرح بعض جمالیاتی تجربے ایسے ہوتے ہیں جو کسی فنکار کے توسط سے رنگوں اور لکیروں کے امتزاج یا رقصِ بدن کے خم و پیچ میں ڈھل جاتے ہیں ۔

عروسِ معنی از صورت حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست

○

گزشتہ صفحات میں ہم نے جان ہوسپر کا ایک اقتباس نقل کیا تھا جس کی رو سے مفہوم و معنی بوتل کے محلول کی طرح ہیں اور زبان کی حیثیت اس بوتل پر چسپاں لیبل کی سی ہے اب اگر کوئی ناخواندہ شخص جو کہ قطعاً اس قابل نہیں کہ لیبل پر مرقوم لفظ "ایمونیا" کو پڑھ سکے جب بوتل کا ڈھکن کھول کر اسے سونگھتا ہے، تو خاص قسم کی تیز بُو کی وجہ سے ایمونیا کے محلول کو شناخت کر لیتا ہے۔ ایمونیا کی بُو کا ایمونیا کے محلول سے ایک نامیاتی تعلق ہے۔ ہم کہہ سکتے

ہیں کہ بُو مُحلول کی فطری نشانی ہے۔ جب بُو کو سونگھ لیا تو لیبل پر لکھے ہوئے لفظ کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ لیبل کا لفظ اس شخص کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے اپنی قوتِ شامہ کھو بیٹھا ہو۔

اب تک کی بحث سے جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے معمولی شعور بیداری کے گرداگرد کئی انواع شعور ہیں۔ تحت الشعوری یا لاشعوری اعمال ہیں، تخیّلی تمثالیں ہیں، خوابوں کی پراسرار کیفیات ہیں۔ ان کے علاوہ شعوری واردات کی اتنی تہیں ہیں کہ جن کا ہم اندازہ بھی نہیں کر سکتے۔ یہ تمام کیفیات نہ تو ارسطو کی "موضوع۔ محمول" صورت میں ڈھل سکتی ہیں اور نہ ہی عقل و منطق کے ترازو میں تولی جا سکتی ہیں۔ بایں ہمہ یہ بے پایاں مفاہیم و معانی کی حامل ہوتی ہیں۔ ان کی مہک بُوئے گل کی طرح گلستانِ ہست و بود کی فضا معطر کر دیتی ہے۔ لیکن جن کی قوتِ شامہ ناقص و سقیم ہو وہ ان تک بلاواسطہ رسائی نہیں رکھتے تاہم وہ ایسی تشبیہوں استعاروں اور رمزوں کے ذریعے اس کا درک حاصل کر سکتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ و قضایا کا لبادہ اوڑھے ہوتی ہیں۔ مولانا رومؒ کہتے ہیں کہ پہلے شکاری ہرن کے نقوشِ پا سے اس کا سراغ لگاتا ہے لیکن بعد ازاں بُوئے ناف اس کی رہنمائی بن جاتی ہے۔ منطقی قضایا اور براہینِ عقلی کی حیثیت ایسے ہی ہے جیسے شکاری نقوشِ پا سے ہرن کا سراغ لگانے کے لیے لمبے اور تھکا دینے والے عمل میں مشغول ہو۔ لیکن جب کشف و وجدان کی بُوئے ناف اس کی راہنمائی بن جاتی ہے تو وہ براہِ راست عروسِ حقیقت کی جلوہ گاہ تک جا پہنچتا ہے اور سینکڑوں منزلوں کی جادہ پیمائیوں اور درماندگیوں سے بچ جاتا ہے ؎

ہمچو صیادے سوے اشکار شُد
گام آہو دید و بر آثار شُد
چند گاہش گام آہو در خور است
بعد از اں خود نافِ آہو راہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

مولانا رومؒ بارگاہِ حقیقت کو ایک ایسا مقام سمجھتے ہیں جس کی نوعیت و ماہیت کو صرف وجدانی طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے، الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک ایسا

جہانِ معانی و مفاہیم ہے کہ اس میں کلام بے حرف فروغ پاتا ہے چونکہ اس کے مالۂ و ماعلیہ کو الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جاسکتا اس کے لیے اس کو 'عدم' ہی کہنا مناسب ہے۔ مولانا روم دعا کرتے ہیں ؎

اے خدا بنمای جاں را آں مقام
کاندرو بے حرف می روید کلام
تا کہ ساز و جانِ پاک از سر قدم
سوے عرصۂ دُور پہنائے عدم

○

حواشی

۱۔ سوسین لینگر، فلسفے کا نیا آہنگ' (ترجمہ بشیر احمد ڈار) فرینکلن پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۶۲ء
ص ۱۰۱ - ۱۰۲

۲۔

۳۔

۴۔
Hume, David "Essay concerning Human understanding", London, Part II (i) 24

۵۔ ماورائی نفسیات پر مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجئے راقم کا مندرجہ ذیل مقالہ

Ahmad Naeem "Hidden Islands of the human Soul", Al-Hikmat Department of Philosophy, University of the Punjab, Lahore 1988

۶۔ اردو میں مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے:
ا۔ قادری، ایم۔ اے۔ فرائڈ اور اس کی تعلیمات، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور
ب۔ سہیل احمد خان، یونگ کی تحلیلی نفسیات، ادارہ تصنیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

۷۔ جیمز، ولیم۔ نفسیات واردات روحانی (مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۵۰۶، ۵۰۷

۸۔ اقبال "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مترجم نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء
ص ۲۴ - ۲۵

۹۔ ایضاً۔ ص ۲۶

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۳۲

۱۱۔ ژنگ نے بھی شخصیت کی تشریح کرتے ہوئے احساس اور فکر کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کے نزدیک شخصیت کے چار بنیادی وظیفے ہیں۔
(۱) تحسس Sensation (۲) احساس Feeling

(۳) وجدان Intution (۴) تفکر

مزید مطالعہ کے لیے دیکھئے۔

"ژنگ کے نفسیاتی مسائل" از سہیل احمد خان، ادارہ تصنیف و ترجمہ۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۲

۱۲۔ تشکیل جدید۔ ص ۳۳

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۳۰

۱۴۔ Russell Pertain "Analysis of Mind" George Allen and Unwin London 1965, p. 212

اصل انگریزی متن یوں ہے:

". . . In philosophy especially the tyranny of words is dangerous, and we have to be on our guard against assuming that grammer is the key to metaphysics, or that the structure of a sentence corresponds at all accurately with the structure of the fact that it asserts. Sayce maintained that all European philosophy since Aristotle has been dominated by the fact that the philosophers spoke the Indo-European languages, and therefore supposed the world, like the sentences they were used to, necessarily divisible into subjects and predicates. When we come to the consideration of truth and falsehood, we shall see how necessary it is to avoid assuming too close a parallelism between facts and sentences which assert them. Against such errors, the only safeguard is to be able, once in a way, to discards words for a moment and contemplate facts more directly through images. Most serious advances in philosophic thought result from same such comparatively direct contemplation of facts. But the outcome has to be expressed in words if it is to be communicable. Those who have a relatively direct vision of facts one often incapable of translating their vision into words, while those who posses the words have usually lost the vision. It is partly for this reason that the highest philosophical capacity is so rare: it requires a combination of vision with abstract words which is hard to achieve. . ."

۱۵۔ تشبیہوں، استعاروں اور علامتوں کی معنویت اور قوموں کی فکری و سماجی زندگی میں ان کی اہمیت پر سیر حاصل بحث کے لیے ڈاکٹر سہیل احمد کی مندرجہ ذیل کتب ملاحظہ کیجئے

۱۔ سرچشمے (علامتوں کی تلاش) "قفنس" تقسیم کار قوسین لاہور ۱۹۸۱ء

۲۔ داستانوں کی علامتی کائنات، کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۷ء

روح کی لافانیت

پروفیسر ڈاکٹر سید عطاء الرحیم

روح

کی لافانیت

ڈاکٹر سید عبدالرحیم

روح کی لافانیت کا مسئلہ بہت بڑا، اہم اور پیچیدہ ہے۔ میں جس انداز سے، اس سے بحث کرنا چاہتا ہوں، یہاں اس کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔ روح کی لافانیت میرے پی۔ ایچ۔ ڈی کی مقالے کا ایک باب ہے جس میں میں نے منطقی ایجابیت والوں کے مابعد الطبیعیات پر اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ اس ضمن میں میں نے روح کی لافانیت کے مسئلہ سے بھی بحث کی ہے اور یہ کہا ہے کہ روح کی لافانیت کا مسئلہ بے معنی نہیں ہے (تفصیل کے لیے حوالہ دیکھیے[1])

میں نے روح کی لافانیت کی بحث میں منطقی ایجابیت کے ماننے والوں میں اے۔ جے آئر (A. J. Ayer) مارٹز شلک (Moritz Schlik) اور دوسرے مفکرین کو لیا ہے۔

روح کی لافانیت کے سلسلے میں میں نے مذہبی مباحث کو نہیں چھیڑا ہے کیونکہ وہ میرے مقالے کے حدود سے باہر ہیں۔ البتہ اس تصور کے دفاع میں میں نے مذہب اسلام کا سہارا لیا ہے اور صرف قرآنِ کریم سے حوالہ دیا ہے۔ یہاں میں نے دوسرے اسلامی مفکرین کا ذکر نہیں کیا ہے۔ میرا مقالہ چونکہ منطقی ایجابیت والوں کے اعتراضات کے متعلق ہے اس لیے ساری بحث مغربی مفکرین کے خیالات سے کی گئی ہے۔ انشاء اللہ اگر مجھے موقع ملا تو میں روح کی لافانیت کے سلسلے میں دوسرے اسلامی مفکرین کی آرا کو کسی اور مضمون میں پیش کروں گا۔

روح کی لافانیت کے مسئلہ کے تین اہم پہلو ہیں:

۱۔ روح کی لافانیت کے تصور کی معنویت Survival after Death.

۲۔ روح کی بقا کا مسئلہ Personal Identity

۳۔ شخصی شناخت

یہاں میں اردو کے ساتھ اہم انگریزی اصطلاحات اس لیے استعمال کر رہا ہوں کہ ان لوگوں کو آسانی ہو جو کہ انگریزی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں۔

میں اس مسئلے کو کسی تاریخی پس منظر میں پیش نہیں کروں گا بلکہ میں دو گروہوں سے بحث کروں گا۔ ایک وہ جو کہ لافانیت کے تصور کے حق میں ہے اور اس کو بامعنی سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ جو کہ اس تصور کا مخالف ہے اور اس کو بے معنی سمجھتا ہے۔ میں اپنے آپ کو اس گروہ سے وابستہ کرتا ہوں جو اس کو بامعنی سمجھتا ہے۔

موافقت والے گروہ میں افلاطون، شلک اور ہیٹر گیچ ہیں اور مخالف گروہ میں آئر اور انٹونی فلیو ہیں۔ خاص طور سے فلیو کو اس بحث میں مرکزی حیثیت حاصل ہے کیونکہ وہ روح کی لافانیت کا سب سے بڑا مخالف ہے اور اس نے معیارِ تصدیق اور معیارِ تنسیخ Verifiablity - Falsifiablity Criterion کو روح کی لافانیت کی رد میں استعمال کیا ہے۔

اس مقالے میں چند اصطلاحات اور چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ ([illegible]) بقایا زندگی دوبارہ پانا۔ بقایا زندگی دوبارہ پانے کا تصور اس زندگی سے بھی متعلق ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خطرناک حادثے یا مہلک بیماری سے وہ بچ گیا۔ اس نے دوبارہ زندگی پائی۔ بقا کا تصور ڈارون کے نظریۂ ارتقا میں بھی ہے جیسے بقائے اصلح یعنی طاقتور اور حالات سے مقابلہ کرنے والوں جانوروں کی بقا۔

لیکن ہم جس اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، وہ 'لافانیت' ہے۔ وہ صرف بقا نہیں ہے بلکہ کبھی نہ ختم ہونے والی اُخروی زندگی ہے۔ اس لیے میں نے اپنے مقالے میں لافانیت کی اصطلاح کو زیادہ موزوں جان کر استعمال کیا ہے۔

۲۔ شلک ایک اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ 'بقا بعد از موت' Survival after Death وہ لافانیت Immortality کی اصطلاح استعمال نہیں کرتا ہے۔ 'بقا بعد از موت' کے تصور میں ایک نکتہ یہ ہے کہ ہندوؤں اور بدھوں کے ہاتھ میں یہ آواگون Transmigration بن جاتا ہے۔ یعنی جب تک مکتی [illegible] حاصل نہ ہو انسان ایک زندگی سے دوسری زندگی میں سفر کرتا رہے گا۔ مثلاً اگر پہلے جنم میں انسان تھا تو اپنے اعمال کی وجہ سے دوسرے جنم میں کتا یا گدھا بن سکتا ہے۔ آواگون کا چکر اس وقت ختم ہوتا ہے جب اسے مکتی Nirvana

مل جائے۔ افلاطون کا روح کی لافانیت کا تصور بھی اسی چکر میں پوشیدہ ہے۔ ہم جس لافانیت کے تصور سے بحث کر رہے ہیں وہ اسلام اور عیسائیت میں پایا جاتا ہے یعنی ایک مرتبہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا اور اس کے بعد ابدی زندگی پانا۔ میں خود کو اسلام کے لافانیت کے تصور تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

۳۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ منطقی ایجابیت کے ماننے والے دو فلسفی آئر اور شلک نے لافانیت کے مسئلے کو مختلف انداز میں دیکھا ہے حالانکہ دونوں ایک ہی مکتبِ فکر کے ماننے والے ہیں اور دونوں نے اصولِ تصدیق verification principle کو استعمال کیا ہے لیکن دونوں کے نتائج مختلف ہیں۔

۴۔ ہیوم Hume. نے بالکل صحیح کہا ہے کہ روح کی لافانیت کو عقلی یا اخلاقی بنیادوں پر ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ آسمانی کتاب بائیبل ہی نے زندگی اور لافانیت کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ ہیوم کی بات اس لیے اہم ہے کہ لافانیت کے مسئلہ کو کم از کم ایک مناسب سیاق میں سمجھا جا سکتا ہے اور اس پر بحث کی جا سکتی ہے۔

۵۔ میں روح Soul کی اصطلاح کو ذہن Mind یا ذات Self کے مقابلے میں اس لیے ترجیح دوں گا کہ روح کی لافانیت کے ساتھ ابدی زندگی کا تصور وابستہ ہے۔ پھر انسان کے مرنے کے بعد جو چیز باقی رہ جاتی ہے، وہ روح ہوتی ہے۔ اگر روح بھی جسم کے ساتھ فنا ہو جائے تو پھر لافنایت کا کوئی مسئلہ باقی نہیں رہتا ہے۔

۶۔ روح ناقابلِ مشاہدہ ہے۔ یہ ایک مابعد الطبیعیاتی شئے ہے۔ اس کی ماہیت کو متعین کرنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ قرآن مجید میں اس کے متعلق صرف اتنا کہا گیا ہے کہ یہ امر ربی ہے۔ روح دراصل ہماری زندگی اور تمام اعمال کا سبب ہے۔ (آدم علیہ السلام کے پتلے میں بھی روح اللہ تعالیٰ نے پھونکی تھی تب ان میں زندگی آئی تھی) اس دنیا میں ہم اپنے حواس کے ذریعے روح کی تصدیق نہیں کر سکتے ہیں اور نہ عقل کے ذریعے اس کی ماہیت کو سمجھ سکتے ہیں البتہ دوسری دنیا میں ہم روح کی ماہیت کو جان سکیں گے۔ روح کے تین مراحل ہیں۔ اول جب وہ جسم کے ساتھ رہتی ہے۔ دوئم جب وہ انسان کی موت کے بعد جسم کو چھوڑتی ہے اور سوئم جب دوسری دنیا میں دوبارہ جسم سے منسلک ہوگی۔

(قرآن کی رو سے اسلام میں یہ تصور ہے کہ جسم مر جاتا ہے لیکن روح باقی رہتی ہے۔

جس مقام میں وہ روز قیامت تک رہے گی، اسے برزخ کہتے ہیں۔ شہیدوں کے متعلق قرآن مجید میں ہے کہ ان کو مردہ نہ سمجھو۔ وہ زندہ ہیں لیکن تم اس کا شعور نہیں رکھتے۔ اسلام میں مُردوں کو بھی رزق پہنچتا ہے۔ روحوں کی ملاقات اور آپس میں گفتگو کا بھی ذکر ہے۔ مرحوم بزرگان دین خوابوں میں بشارت بھی دیتے ہیں لیکن یہ سب باتیں ہماری عام زندگی کے مشاہدے میں نہیں آتیں۔ روح اور اس کے تجربات کی ایک مختلف سطح ہے جس سے فی الحال ہم بحث نہیں کر رہے ہیں۔

۷۔ لافانیت یا بقا کا ایک عام تصور یہ بھی ہے کہ مشہور لوگ ___ فلسفی، ادیب، شاعر، فنکار، سائنسدان اور سیاست دان وغیرہ ___ اپنے کارناموں کی وجہ سے ہمیشہ زندہ رہتے ہیں لیکن اس دنیا میں صرف ان کا نام رہ جاتا ہے۔ یہ تصور صحیح ہے لیکن ہم اس قسم کے بقا سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔ لافانیت کا جو تصور مذہب نے دیا ہم اس سے بحث کر رہے ہیں۔ ہم لافانیت کے اس تصور کو منطقی بنیادوں پر پرکھیں گے۔ اس کی موافقت میں مذہب کی طرف سے دیئے گئے دلائل کو جانچیں گے۔ اس تصور میں ہمارا سب سے مشکل کام ان اعتراضات کا جواب دینا ہوگا جو لافانیت پر کیے گئے ہیں۔

لافانیت کے تصور میں مشکلات

لافانیت کے تصور میں تین مشکلات ہیں۔

۱۔ اس کے معنی کا تعین کرنا۔

۲۔ موت کے بعد کی زندگی۔

۳۔ شخصی شناخت۔

وہ لوگ جو روح کے وجود سے انکار کرتے ہیں، مندرجہ ذیل دلائل دیتے ہیں۔

۱۔ موت اور زندگی ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ موت سے انسان کی اس دنیا کی زندگی ختم ہوجاتی ہے۔ موت کے بعد کسی اور زندگی کا سوال ہی نہیں ہے۔ جب سے دنیا بنی ہے کوئی بھی شخص مرنے کے بعد دوبارہ زندہ نہیں ہوا اور نہ اس دنیا میں واپس آیا (سکتہ کی مثالیں البتہ ہیں ایک شخص بظاہر مردہ معلوم ہوا لیکن بعد میں زندہ ہوگیا یا کسی آپریشن میں دل کی حرکت بند ہو گئی اور بعد میں جاری ہوگئی۔ لیکن ان مثالوں سے ان کے مؤقف میں کوئی فرق نہیں پڑتا)

۲۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسان کے مرنے کے بعد روح کوئی اور قالب اختیار کر لیتی ہے یا کسی نہ کسی انداز میں زندہ رہتی ہے تو اس سلسلے میں کوئی تجرباتی یا مشاہداتی ثبوت نہیں ملتا۔

۳۔ جب ہمارا جسم خاک میں مل گیا اور ہمارے تمام اعضا مٹی ہو گئے تو یہ کہنا کہ خدا قیامت کے روز ان اعضا کو دوبارہ پیدا کرے گا، منطقی اور تجرباتی طور پر ممکن نہیں ہے۔

۴۔ سب سے اہم مشکل شخصی شناخت کی ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کسی روح کو جسم مل گیا تو یہ کس طرح کہا جا سکے گا کہ یہ شخص وہی ہے جو کہ مرا تھا۔

فلیو کے الفاظ میں:

"اس شخص کو دوبارہ بنایا گیا ہے"۔

فلیو اس سلسلے میں یہ کہتا ہے کہ عام زندگی میں جب ہم 'میں'، 'تم'، 'وہ'، 'زید'، 'بکر' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان سے خاص شخصیتیں مراد ہوتی ہیں۔ لیکن جب تک شخصی شناخت کے اصول کو برتا نہ جائے یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ 'زید' جو کہ دوبارہ بنایا گیا ہے پہلے والا ہی 'زید' ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ بنانے والے نے کمال ہوشیاری اور ذہانت سے زید کی نقل بنائی ہو اور دوسروں کو ایک ذہین دھوکا دیا ہو؟

Replica or a brilliant forgery.

اگرچہ بیان کی گئی مشکلات آسان نہیں ہیں لیکن ہم کوشش کریں گے کہ ان مشکلات کو آسان بنائیں۔

روح کے معنی

سب سے پہلے ہم روح کے معنی کے سوال کو لیں گے۔ ہم اس سلسلے میں دو طرح کے جوابات دیں گے، ایک قدیم، دوسرا جدید ـــــ قدیم جواب دینے والوں میں افلاطون ہے جس نے مکالمات Dialogues میں منضبط طریقے سے روح کی ماہیت سے بحث کی ہے۔ جدید جواب میں ہم ان کوششوں کا ذکر کریں گے جو وٹگنسٹائن، ملکم، وزڈم اور فلیو نے کی ہیں۔

افلاطون

افلاطون کہتا ہے کہ انسان جسم کو استعمال کرتا ہے۔ وہ جسم سے مختلف ہے۔ انسان کو تین چیزوں

میں سے کوئی ایک ہونا چاہیئے۔ انسان روح ہے، جسم ہے یا دونوں کا مجموعہ ہے۔ افلاطون کے خیال میں "انسان نہ تو جسم ہے اور نہ روح و جسم کا مجموعہ، بلکہ صرف روح ہے۔"[۵۱] روح کی لافانیت کے لیے وہ کہتا ہے کہ

"روح جب کسی کو اپنا لیتی ہے تو اس کو زندگی عطا کرتی ہے۔۔۔۔۔۔۔ اس لیے وہ اس کی مخالف یعنی موت کو کبھی حاوی ہونے کی اجازت نہیں دے گی۔۔۔۔۔۔ اور چونکہ روح موت کو قبول نہیں کرتی ہے۔۔۔۔۔۔۔ اس لیے روح لافانی ہے۔"

فلیٹو نے یہ اعتراض کیا کہ افلاطون نے لفظ "روح" کے دو مختلف معنوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ ایک جگہ روح سے مراد اصولِ زندگی ہے دوسری جگہ روح سے مراد 'ذات' ــــــ ہے لیکن میرے خیال میں یہ بات نہیں ہے۔ افلاطون اپنی بحث میں کہتا ہے کہ جس طرح سے مختلف اعضا آنکھ، ناک کان وغیرہ کے وظائف ہیں اسی طرح روح کے بھی مختلف وظائف ہیں۔ ان وظائف میں انتظام، اصول، غور و فکر وغیرہ شامل ہیں کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ زندگی دینا بھی اس کا ایک وظیفہ ہے۔[۵۲] افلاطون روح کی انفرادی بھی بات کرتا ہے۔ اس تمام بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ روح کسی قسم کی شے Entity ہے جس کے کچھ وظائف ہیں۔ روح اصولِ زندگی نہیں ہے بلکہ زندگی روح کا ایک وظیفہ ہے۔ فلیٹو نے شاید ارسطو کے اس قول سے مدد لی ہے کہ روح زندہ جسم کی ایک خاص صورت ــــــ ہے اور اس اعتبار سے کسی ذات کی لافانیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ جسم کے ختم ہونے پر صورت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ ارسطو اور فلیٹو کے خیال میں روح اگر صرف اصولِ زندگی ہے تو موت کے ساتھ ہی یہ اصولِ زندگی ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ باتیں افلاطون نے نہیں کہی ہیں۔ اس کے نزدیک روح زندگی کا سبب ہے۔[۵۳] یہاں افلاطون یہ مراد لیتا ہے کہ روح جسم کو زندگی عطا کرتی ہے لیکن جسم کی موت کے بعد اس کو چھوڑ دیتی ہے (قرآن مجید کی رو سے بھی حضرت آدم علیہ السلام کے مٹی کے پتلے میں اللہ تعالیٰ نے روح پھونکی تھی جس سے وہ زندہ انسان بنے تھے) لیکن روح کا پکڑنا ایک مشکل کام ہے۔ سقراط اپنی موت کے وقت کریٹو کو تسلی دیتا ہے۔ جب کریٹو سقراط سے پوچھتا ہے کہ اس کو کس طرح دفنایا جائے گا تو سقراط اس سے کہتا ہے

"جیسی تمہاری مرضی، لیکن یہ اس وقت جب تم مجھے پکڑ سکو اور میں تمہارے ہاتھ سے نکل نہ جاؤں۔۔۔۔۔۔ مرنے کے بعد میں نہیں رہوں گا بلکہ کہیں اور چلا جاؤں گا تاکہ کریٹو تم میرے اس غم کو برداشت کر سکو اور جب تم میرے جسم کو جلتے یا دفناتے دیکھو

تو یہ نہ کہو کہ تم سقراط کو دفنا رہے ہو۔"

ہم کہہ سکتے ہیں کہ روح کا افلاطونی تصور تھوڑی بہت تبدیلیوں کے ساتھ تاریخ میں موجود رہا ہے اور اس میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ دورِ حاضر میں ڈنگنسٹائن نے اس مسئلہ پر ایک نئے انداز سے روشنی ڈالی ہے اور اس کے اس نظریے نے کہ:

"لفظ کے معنی اس کے استعمال میں تلاش کرو۔"

اس پرانے مسئلہ کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا ہے۔ فلیو کے خیال میں ہم جب کسی شخص سے ملتے ہیں تو نہ تو روح سے ملتے ہیں اور نہ جسم سے۔ وہ یہ مانتا ہے کہ بعض اوقات لفظ 'جسم' سے ہم کوئی شخص ہی مراد لیتے ہیں جیسے یہ کہنا کہ اس کا جسم مضبوط ہے، لیکن ہم روح کو شخص کے معنی میں استعمال نہیں کرتے۔ اس سلسلے میں فلیس کا جواب یہ ہے کہ لفظ روح کو بھی ہم کسی شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جیسے 'وہ ایک اچھی روح ہے یعنی اچھا آدمی تھے'، 'ایک غریب بوڑھی روح'، 'ایک شیطانی روح'، 'روح یا ضمیر کو بیچ دینا'۔

ان تمام مثالوں میں ہم کسی شخص کے کردار کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہاں روح سے مراد اس کی مکمل شخصیت ہے جو کہ اس شخص کے مرنے کے بعد ختم نہیں ہو جاتی۔ ڈنگنسٹائن کے خیال میں:

"جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسانوں میں روحیں ہیں تو میرے پیشِ منظر میں ایک تصویر ہوتی ہے اور اس تصویر کے معنی دور پسِ منظر میں ہوتے ہیں لیکن ہم ان تصویروں کو سمجھتے ہیں۔ مذہب ہمیں سکھاتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے کے بعد روح زندہ رہتی ہے کیا ہم اس بات کو سمجھ سکتے ہیں؟ یقیناً ہم سمجھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ ہم بہت سی اور چیزوں کا تصور کر سکتے ہیں۔"

روح پر اعتراضات زیادہ تر تجرباتی تصدیق ____________ کے تحت کیے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم چار قسم کی کوششوں کا ذکر کریں گے۔ یہ دراصل چار مختلف قسم کی تصدیق کی نشاندہی کرتے ہیں جس میں سائنسی تصدیق سے لے کر موت کے بعد ممکنہ تصدیق کی صورت ہیں۔ ہم ان کو اسی ترتیب سے پیش کریں گے۔

۱۔ شلک کے نزدیک موت کے بعد دوبارہ زندگی کے مفروضے کی سائنسی تصدیق ہو سکتی ہے۔ آیر اور فلیو بھی اسی نظریے کے حامی سمجھے جا سکتے ہیں گو ان میں اور شلک کے نظریے میں بہت فرق ہے۔

۲۔ ورڈسٹم کے نزدیک روح کی لافانیت کے تصور میں یہ بات منطقی طور پر پوشیدہ ہے کہ مرنے کے بعد ہمیں تجربات سے گزرنا پڑے گا۔

۳۔ فلیپس لافانیت کے تصور کو اس دنیا سے وابستہ رکھنا چاہتا ہے یعنی وہ اس عام خیال کا آدمی ہے جس میں کسی شخص نے کوئی ایسا کام کیا ہے جس سے وہ بعد میں یاد کیا جائے۔ اس شخص نے کس قسم کی زندگی گزاری ہے؟ اس کے اخلاقی اور مذہبی نتائج کیا ہیں؟ لیکن جیسا میں نے ابتدا میں کہا ہے کہ لافانیت کا یہ ایک ممکن تصور ہے لیکن اس سے ہمارا مقصد پورا نہ ہوگا کیونکہ ہم موت کے بعد کی زندگی کے مسئلہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں۔

۴۔ وٹگنسٹائن نے اوپر کے تینوں پہلوؤں کو سمیٹ لیا ہے Tractatus میں اس نے سائنسی تصدیق کی بات کی ہے۔ اس لیے روح کی لافانیت سے انکار کیا ہے لیکن بعد کی کتاب Investigations اور اس کے بعد کی کتابوں میں نظریۂ تصدیق سے دور ہوتا جاتا ہے وہ مذہبی زبان کے تصویری نظریے Picture - theory کو فروغ دیتا ہے۔ (جیسا اس نے Tractatus. میں معنی کے تصویری نظریے کو پیش کیا تھا) وہ لافانیت پر یقین رکھتا ہے۔ مذہبی اعتقادات ایک طرح سے تصویریں ہیں جن کو کسی شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔ وٹگنسٹائن نے مذہب میں اختلافات کو عام اور سائنسی اختلافات سے بالکل مختلف مانا ہے۔

ا۔ شلک کا نظریہ

آیئے ذرا شلک کے نظریے کو تفصیل سے دیکھیں۔ اس کے نزدیک لافانیت ایک تجرباتی مفروضہ ہے Impirical Hypothesis. جس کی منطقی تصدیق ممکن ہے۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کے سوال پر وہ کہتا ہے۔

> "میں آسانی سے یہ تصور کر سکتا ہوں کہ میں اپنے جسم کی تجہیز و تکفین کو دیکھ رہا ہوں اور بغیر جسم کے میرا وجود ہے ...... اس ضمن میں وہ اس مفروضے کو بھی مانتا ہے کہ جسمانی موت کے بعد انسانوں کا نہ نظر آنے والا وجود ممکن ہے اور روحیں کسی ایسی جگہ جا کر رہتی ہیں جو ہمارے مشاہدے میں نہیں آتی ہیں۔ اس کے نزدیک یہ سب باتیں بامعنی اس لیے ہیں کہ اس سلسلے میں مشکلات کو کم از کم بیان تو کیا جا سکتا ہے۔"[۵]

یہاں ناممکنہ صورت صرف تجرباتی ہوگی، منطقی نہیں ہوگی۔

شلک کے اس نظریے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مرنے کے بعد انسان یا اس کی روح کے نہ نظر آنے والے وجود کا امکان ہے (جیسے ہمارے یہاں کہا جاتا ہے کہ شہید زندہ ہیں لیکن تم ان کو نہیں دیکھ سکتے) لیکن فلیو نے شلک کے نظریے پر سخت تنقید کی ہے اس نے کہا کہ اپنی تجہیز و تکفین کا صرف تصور کرنا اور خود اپنی تجہیز و تکفین کو دیکھنا دو مختلف چیزیں ہیں۔ زندگی میں انسان اپنی تجہیز و تکفین کا تصور کر سکتا ہے لیکن یہ کہنا کہ مرنے کے بعد میں خود وہاں موجود ہو کر اس عمل کو دیکھ سکوں گا تو یہ ایک لایعنی بات ہے کیونکہ میرا جسم تو ڈولے میں رکھا ہوگا۔ یہاں فلیو نے شاید شلک کو سمجھنے میں غلطی کی ہے کیونکہ شلک نے کبھی یہ نہیں کہا کہ وہ اپنے جسمانی وجود کے ساتھ اپنی تدفین کو دیکھے گا۔ شاید شلک کا مطلب یہ ہے کہ میرا نہ نظر آنے والا وجود (یا روح) میرے جسم کی تدفین کو دیکھے گا۔ فلیو چونکہ انسانی موت کو جسم کی موت سے وابستہ کرتا ہے اس لیے اس نے شلک پر اعتراض کیا ہے لیکن جیسی تعبیر ہم نے شلک کے نظریے کی کی ہے اس اعتبار سے ڈولے میں صرف میرا جسم ہوگا جبکہ میری روح یا میرا نہ نظر آنے والا وجود اس کو دیکھ رہا ہوگا۔

شلک نے اپنے نظریے کا ایک اور پہلو پیش کیا ہے کہ ان سب باتوں کی تصدیق کے لیے

"اپنی موت کا انتظار کرو"[۳]

پھر دیکھو کیا ہوتا ہے لیکن فلیو اس کو بھی نہیں مانتا کیونکہ وہ جسمانی موت کو سب کچھ سمجھتا ہے۔ فلیو البتہ منطقی طور پر اس سے انکار نہیں کر سکتا ہے کہ مرنے کے بعد کسی بھی قسم کا تجربہ نہ ہوگا یا اس کا کوئی امکان نہیں ہے۔

اس سوال کو ایک اور طرح سے دیکھیے جسے ہم زندگی کہتے ہیں، کیا اس کا تعلق صرف جسم سے ہے اور روح جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ کیا موت ہماری زندگی کا حرفِ آخر ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ کائنات میں انسان کے علاوہ اور بھی مخلوقات ہوں (جیسے جن اور فرشتے) قرآنِ مجید کی رو سے تو جن، فرشتے اور شیطان انسانی قالب اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ چلتے ہیں، بات کرتے ہیں، انسانوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ خاص طور پر وحی کے ذکر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام کا نام آتا ہے کہ وہ کس طرح سے اور کس کس انداز میں پیغامِ خداوندی حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم تک لے کر آتے تھے (شیطان کس طرح سے عام انسانوں کو بہکاتا ہے اور اس نے چند بزرگانِ دین کو بھی بہکایا)۔ ہمارے یہاں روحوں کے بلانے کے عمل کو ایک فریب تصور کیا جاتا ہے (کیونکہ ہمارے یہاں اصلی بزرگوں کے ساتھ

بہت سے نقلی بزرگ اور پیر بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ پھر علوی علم کے ساتھ سفلی علم کا بھی وجود ہے، لیکن مغرب میں سائنسی بنیادوں پر روحوں کے بلوانے کے تجربات کیے گئے ہیں اور جن لوگوں نے دعوے کیے ان کو ماہرینِ نفسیات کے سامنے آنا پڑا اور تفتیش سے گزرنا پڑا (گر وہاں بھی فریب کا سائنسی انداز موجود ہے)۔ تاہم ان ماہرینِ نفسیات نے سب باتیں تو نہیں مانیں لیکن روح سے انکار نہیں کیا۔

(ہمارے صوفیا کرام اور بزرگانِ دین کے ہزارہا واقعات درج ہیں۔ یہ سب افسانے اور جھوٹے قصے کہانیاں نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اسی طرح سے عیسائیوں کے یہاں بھی ان کے عاملوں اور پادریوں کے تجربات ہیں)

مختصراً یہ کہ ہر چند روح کی ماہیت کو سمجھنا مشکل ہے لیکن ان تجربات مشاہدات اور واقعات سے آنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چند غیر مرئی قوتیں اس کائنات میں موجود ہیں (جیسے شہید، جن شیطان، فرشتے، انسانی روحیں وغیرہ) جن کا جسم ہمارے جسم جیسا نہیں ہوتا ہے لیکن وہ ہمارے جیسے کچھ افعال انجام دے سکتے ہیں جیسے مخاطب ہونا، بات کرنا، دوسروں پر اثر انداز ہونا وغیرہ۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا جسم غیر مرئی ہو اور اس میں چند انسانی خصوصیات کے ساتھ چند غیر مرئی خصوصیات بھی ہوں (یعنی ان کا کبھی نظر آنا اور کبھی نظر نہ آنا۔ اس سلسلے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے ان کو ان کی اصلی شکل میں دیکھنے کی خواہش کی تو پہلے جبرئیل علیہ السلام نے کہا "آپ مجھے اس صورت میں نہیں دیکھ سکیں گے"۔ لیکن حضورؐ نے اصرار کیا۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام راضی ہو گئے اور جب حضورؐ نے آسمان کی طرف نظر کی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام کو ایک عجیب ہیئت میں دیکھا۔ بہت بڑا جسم، بڑے بڑے پَر، عجیب سی شکل وغیرہ)۔

شلک کے ایک اور معترض ایرؔ نے بھی کہا کہ شلک تضاد کا شکار ہے۔ کیونکہ انسان کے مرنے کے بعد جو چیز باقی رہ جاتی ہے، وہ روح ہے جو کہ ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے اور اس کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے شلک کا یہ کہنا کہ وہ اپنی تدفین کو خود دیکھ سکے گا یا اپنی چتا کے جلنے کا خود مشاہدہ کر سکے گا، غلط ہے۔

دراصل شلک اور ایر کا جھگڑا اس بات پر ہے کہ ذات ——— کی کس طرح تعریف کی جائے۔ کیا ذات جسم اور ذہن کا نام ہے یا صرف جسم کا نام ہے۔ ایرؔ کے نزدیک جسم شعور اور ذہن سب موت کے بعد فنا ہو جاتے ہیں۔ شلک کا خیال ہے کہ جسم کے مرنے کے بعد شعور یا ذہن کسی نہ کسی حالت میں باقی رہتا ہے اور اس کی تصدیق ممکن ہے۔ دوسرے لوگ جو اس بحث میں شامل

ہوتے ہیں، وہ شک کے ساتھ ہیں جیسے الڈرچ[۵] کہتا ہے۔ کہ ایئر کو یہ ثابت کرنا چاہیئے

۱۔ کہ ہم لوگ لافانیت جیسے تصور کا تخیل نہیں کر سکتے ہیں۔

۲۔ تخیل تجرباتی تصدیق کے لیے ناکامی ہے۔

۳۔ کچھ تخیلات جو کہ سائنس کے دائرے میں آتے ہیں جیسے یہ سمجھنا کہ ہم نے کائنات کے بہت کم حصے کو جانا ہے، ابھی تو کائنات میں نہ جانے کیا کیا چیزیں موجود ہیں، تجرباتی تصدیق کے زمرے میں تو آتی ہیں لیکن جب لافانیت کی بات کی جائے تو وہ بے معنی ہو جاتے ہیں۔

۴۔ کیا ہم اس بات میں حق بجانب ہیں کہ کم از کم دوبارہ پیدا ہونے اور لافانی ہونے کے متعلق تصور کریں

ہیوس[۶] کے نزدیک لافانیت ہمارے اپنے مستقبل کے تجربے کا مفروضہ ہے۔ اس کی تصدیق یا عدم تصدیق کا سائنس سے کوئی تعلق نہ ہونے کے باوجود اس کے بامعنی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ اس کے مرنے کے بعد کائنات کا وجود نہ ہوگا؟ کسی شخص کے مرنے سے کائنات ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ ہاں ایک اعتبار سے یعنی جسمانی طور پر وہ ختم ہو جاتا ہے۔ کائنات میں وجود کے اور بھی امکانات ہیں۔

وزڈم کے نزدیک روح کی لافانیت کے تصور میں ایک منفرد[۷] منطقی توقع کا عقیدہ پوشیدہ ہے entails logically unique expectation. اور یہ عقیدہ سمجھ میں آنے والا ہے۔ یہ کوئی سائنسی تجربہ نہیں کہ جس میں ہاں یا نہیں میں جواب فوری طور پر مل جائے۔ اس منفرد منطقی توقع میں خدا کا تصور اور آخرت کا تصور شامل ہیں اور یہ کہ ہم مرنے کے بعد دوبارہ پیدا کیے جائیں گے۔

فلیو[۸] صاحب یہاں بھی اپنے اعتراضات کے ساتھ آجاتے ہیں۔ ان کے نزدیک وزڈم کو یہ ثابت کرنا چاہیئے کہ:

۱۔ مرنے کے بعد ہم ہمیشہ زندہ رہیں گے۔

۲۔ قبروں سے پرے ہم دوبارہ ملیں گے۔ We shall all meet beyond the grave. اس 'مفروضے' کی تصدیق کس طرح کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ مستقبل کی بات ہے۔

۳۔ یہ منطقی اور بامعنی کس اعتبار سے کہی جا سکتی ہے؟

فلیو کے اعتراضات کا جواب وٹگنسٹائن کی زبان میں یوں دیا جا سکتا ہے کہ یہ بات اس

لیے کہ منطقی اور بامعنی ہے کہ ہم اس کو سمجھتے ہیں۔ اس کے بامعنی ہونے کا اس کی تصدیق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سوال رہ جاتا ہے لفظ 'ملنے' Meet کے استعمال کا۔ کیا ہم عام انداز میں یہ نہیں کہتے ہیں کہ ہم خوابوں میں اپنے عزیزوں یا دوسرے لوگوں سے ملتے ہیں۔ لفظ 'ملنے' کے معنی صرف جسمانی ملاپ نہیں ہیں۔ جب کہا جاتا ہے کہ 'دو ندیاں ملتی ہیں' 'دو پہاڑ ملتے ہیں'' دو ثقافتیں ملتی ہیں' ، 'دو فلسفے ملتے ہیں'۔ یہاں چند مادی چیزوں کے ملاپ کے ساتھ چند غیر مادی چیزوں کا بھی ذکر ہے جیسے ثقافت اور فلسفہ۔ کیا روحوں کا ملاپ بھی غیر مادی اشیاء کے ملاپ کے مشابہ نہیں؟ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرنے کے بعد ہم دوبارہ ملیں گے۔ ہماری روحیں یا تو اجسام کے قالب میں ہوں گی یا بغیر قالب کے۔ اس قسم کے تصور میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

فلپس نے ونگنسٹائن کے نظریے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لافانیت کو اسی دنیا کے سیاق Context میں دیکھنے کی کوشش کی ہے کیونکہ اس کے نزدیک لافانیت کے مذہبی اور اخلاقی تصورات میں مشکلات ہیں۔ اس کے نزدیک اس دنیا میں خدا کا حکم ماننا، اسے پورا کرنا، خدا سے محبت کرنا، اس کے بندوں سے محبت کرنا ہی لافانیت ہے لیکن ہمارے نزدیک لافانیت یہ نہیں ہے۔ لافانیت تو وہ ہے جو کہ اس دنیا کے بعد ملے گی۔ بزرگان دین اور دوسرے مذاہب کے لوگوں نے دنیا کی نیک زندگی کو اہمیت دی ہے لیکن کسی نے اس کو لافانی نہیں کہا ہے۔ پیغمبران، بزرگان دین اور عام انسانوں نے بھی موت کو خوش آمدید کہا ہے۔ اس لیے کہ دوسری دنیا میں وہ خدا کا دیدار کر سکیں گے اور ایک لافانی زندگی گزاریں گے جس کا اللہ تعالیٰ نے ان سے وعدہ کیا ہے بہت سے صوفیا نے بہت سے عالموں کی سیر کی۔ کئی نے خدا کا جلوہ مختلف رنگوں میں دیکھا حضورؐ معراج پر گئے اور خدا کو انھوں نے بہت نزدیک سے دیکھا لیکن اس کے باوجود اُس زندگی کے تجربات اس زندگی کے مقابلے میں ہیچ ہیں جو انھوں نے موت کے بعد تصور کیے ہیں۔ خدا کا دیدار جو جنت میں ہوگا وہ کچھ اور ہوگا اور وہاں کی زندگی کچھ اور ہو گی۔ اس لیے صحابہ کرام اور بزرگان دین نے کبھی اس دنیا سے لو نہیں لگائی اور ہمیشہ آخرت کو پیش نظر رکھا۔

ونگنسٹائن نے روح کی لافانیت کی بحث کو اپنی کتاب Tractatus Lectures اور Conversation Investigations. میں پیش کیا ہے۔[۲۸] Tractatus میں روح کی لافانیت سے انکار کیا ہے (اس کے دلائل کو آئیر اور فلیو نے استعمال کیا ہے)۔
Investigations میں اس کی فکر میں تبدیلی آتی ہے جو LC میں اور واضح شکل

میں ملتی ہے۔ ان کے نزدیک مذہبی ملفوظات تصویریں ہوتے ہیں جن کے لیے کسی شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کی بحث سے تین باتیں واضح ہوتی ہیں۔

۱۔ مذہبی زبان ہمیں وہ تصویریں مہیا کرتی ہے جن پر ہم اپنے عقائد کی بنیادیں استوار کرتے ہیں اور جن سے ہم اپنی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرتے ہیں۔

۲۔ ان تصویروں کو سائنس کے مفروضات اور تجرباتی قضیات Propositions سے الگ کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ ان تصویروں میں وزن ہوتا ہے، یہ واضح ہوتی ہیں لیکن جب یہ تصویریں مر جاتی ہیں تو ان سے وابستہ تصورات بھی مر جاتے ہیں۔ ان کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا ہے۔[۱۳]

ہم بہت سی باتوں میں وٹگنسٹائن سے متفق ہیں۔ یہ سچ ہے کہ کسی تصویر کی صداقت یا عدم صداقت کے متعلق سوال نہیں اٹھایا جاسکتا ہے لیکن یہاں ہم وٹگنسٹائن کی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے کہیں گے کہ مذہبی تصویروں میں وزن کہاں سے اور کیسے آتا ہے اور یہ ہمارے پختہ عقائد کی بنیادیں کیسے بن جاتی ہیں؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان مذہبی تصویروں میں کوئی نہ کوئی بات ایسی ہے جسے ہم قبول کرتے ہیں اور صحیح سمجھتے ہیں اور یہ کہ ان تصویروں سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے، وہ سچ ہے۔ ہمارے مذہب اسلام کی رو سے اسے ہم ایمان کہتے ہیں۔ جس کی بنیاد پر ہم ان مذہبی تصویروں کو صحیح سمجھتے ہیں۔ مثلاً جنت اور دوزخ محض تصور نہیں ہیں بلکہ حقیقی تصویریں ہیں جن کا حقیقی وجود ہے (ہمارے یہاں یہ بحث بھی رہی ہے کہ جنت اور دوزخ حقیقی ہیں، متشابہات ہیں یا محض تصوراتی ہیں ایک مکتب فکر کے خیال میں یہ متشابہات ہیں اور ان کا وہ حقیقی مادی وجود نہیں ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں بار بار آتا ہے۔ اس مکتب فکر کے جواب میں اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کو قرآن مجید میں Footnotes بھی دینے چاہئیں تھے جہاں یہ لکھا ہوتا کہ جنت اور دوزخ کے بارے میں عام لوگوں کو سمجھانے کے لیے میں نے یہ پیرایۂ اظہار اختیار کیا ہے ورنہ ان کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ ان تصورات کے ماننے والوں میں ابن رشد، سر سید احمد خان اور اقبال شامل ہیں۔ وٹگنسٹائن کے خیال میں مذہبی تصورات کو سائنسی مفروضات سے الگ کرنا اور بات ہے لیکن ان کو کسی سچے حق valid claime سے محروم رکھنا اور بات ہے۔ یہاں میں وزڈم سے مدد لوں گا جب وہ منفرد منطقی تو تنوع کی بات کرتا ہے جس کی تصدیق ہمارے مذہب میں قرآن مجید سے ہوتی ہے۔ میں

یہاں فلیس کے خیال سے بھی متفق نہیں ہوں کہ مذہبی تصویروں کی صداقت کے متعلق سوال ہی نہیں اٹھانا چاہیئے۔ ہمیں تو ان کی روشنی میں زندگی گزارنی چاہیئے۔ لیکن زندگی اس وقت تک نہیں گزاری جا سکتی جب تک ان مذہبی تصویروں پر ایمان نہ ہو اور ہم ان کو صحیح اور سچی نہ سمجھیں۔ ان تصویروں کی صداقت ہمیں قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں سے ملتی ہیں)

موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا

لافانیت کے معنی کے بعد دوسرا اہم سوال موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کا ہے۔ اس سوال کے دو حصے ہیں۔

۱۔ موت کے بعد دوبارہ زندگی کے خلاف کون سے دلائل دیئے گئے ہیں۔
۲۔ دوبارہ زندگی کی کیا ممکنہ صورتیں ہو سکتی ہیں۔

لافانیت کے خلاف دلائل

۱۔ موت ہماری زندگی کا حرفِ آخر ہے۔ یہ جسمانی اور ذہنی دونوں اعتبار سے ہے۔ وٹگنسٹائن کے نزدیک موت ہماری زندگی کا ایک واقعہ نہیں ہے۔ ہمیں موت کا تجربہ نہیں ہوتا ہے موت سے ہماری زندگی ختم ہو جاتی ہے۔ موت ایک طبی منظر ہے۔ clinical phenomenon

۲۔ وہ لوگ جو لافانیت کو مانتے ہیں، یہ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد روح زندہ رہتی ہے۔ وہ کوئی ایسا قالب پہن لیتی ہے جس کا ہمیں تجربہ نہیں ہو سکتا ہے لیکن اس کے ناقدین یہ کہتے ہیں کہ موت کے ساتھ جسم اور ذہن دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔ موت کے بعد آج تک کوئی واپس نہیں آیا جو بتلائے کہ مرنے کے بعد وہ کس حال میں ہے اور کس صورت میں ہے؟

۳۔ روح کی لافانیت کی ضمن میں سب سے اہم سوال شخصی شناخت کا ہے۔ فلیو کے نزدیک شخصی شناخت ہی توقع اور جواب دہی کی لازمی شرط ہے۔

Personal identity is the necessary condition of both accountablity and expectation.

فلیو نے کہا کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ میرے مرنے کے بعد میری روح زندہ رہتی ہے اور میں دوبارہ زندہ کیا جاتا ہوں تو جب تک میں یعنی فلیو بالکل اسی طرح زندہ نہ کیا جاؤں جیسا کہ اب ہوں تو وہ میری لافانیت نہیں ہوگی کسی اور فلیو کی ہوگی۔ کوئی متشکک ——— یہ اعتراض کر سکتا

ہے کہ نیا بنایا ہوا فلیٹو جعلی ہے یا اصلی کی ہو بہو نقل ہے۔ کیونکہ اصلی فلیٹو تو مر چکا ہے یعنی اس کا جسم مٹی ہو چکا ہے۔ فلیٹو کے نزدیک جب تک وہی پرانا فلیٹو اپنے جسم، ذہن، حافظہ اور اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ دوبارہ زندہ نہیں ہوتا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ فلیٹو دوبارہ زندہ ہو گیا ہے۔ پھر اس بات کا فیصلہ کون کرے گا کہ یہ وہی فلیٹو ہے۔

جب ہم فلیٹو کے ان اعتراضات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں افلاطون، ارسطو کی طرف لوٹنا پڑتا ہے کیونکہ یہ دونوں دو مختلف نظریات پیش کرتے ہیں۔ افلاطون روح اور جسم کی ثنویت کا قائل ہے اور اسی کی وجہ سے وہ روح کی لافانیت کا جواب دے سکتا ہے۔ ارسطو مادے کی احدیت کا قائل ہے اس لیے اس کے یہاں روح کی لافانیت کا سوال نہیں اٹھتا۔ ارسطو کے نزدیک شخص ایک حیاتیاتی عضویہ ہے۔ Living organism اس لیے انسان کے فنا ہونے کے بعد اس کے دوبارہ زندہ ہونے کا سوال نہیں اٹھتا ہے۔ ارسطو کا مرکزی خیال یہ ہے کہ حیات کسی انفرادی زندہ جسم کی ایک صورت ہے لیکن یہ صورت نہ مادی ہے اور نہ غیر مادی۔

اس کے نزدیک روح اور جسم کا تعلق ویسا ہی ہے جیسا کہ کسی مجسمے کا تعلق اس کی ماہیت سے یا آنکھوں کا تعلق نظر سے، کلہاڑی کا تعلق کاٹنے سے ہے۔ اس کے نزدیک روح کو جسم سے الگ نہیں کیا جا سکتا بالکل اسی طرح جس طرح کہ مجسمے کی صورت کو اس مادی مواد سے، جس سے وہ بنایا گیا ہے الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک جسم اور روح کو نہ صرف طبعی بلکہ منطقی اعتبار سے بھی الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ارسطو کے تصورات میں چند مشکلات ہیں۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ روح جسم کی ہیئت یا صورت ہے یا جسم کا وظیفہ ہے تو وہ اس میں فرق نہیں کرتا۔ دراصل ان دونوں کو نہ صرف الگ کیا جا سکتا ہے بلکہ ان کا فرق بھی بتلایا جا سکتا ہے۔ مثلاً آنکھوں کے ہوتے ہوئے نظر کسی بیماری یا حادثہ کی وجہ سے ختم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح کلہاڑی کاٹتے کاٹتے کند ہو سکتی ہے۔ ہر عضو یا شے کا ایک وظیفہ ہوتا ہے۔ کاٹنے کی صفت صرف کلہاڑی ہی میں نہیں ہوتی ہے بلکہ چاقو، چھری، استرے وغیرہ میں بھی ہوتی ہے۔ یہ صفت کبھی ختم ہو جاتی ہے لیکن دوبارہ پیدا کی جا سکتی ہے یعنی کلہاڑی، چاقو وغیرہ کو دوبارہ تیز کیا جا سکتا ہے۔ کیا یہاں ارسطو کا موقف یہ ہو گا کہ روح اتنی ناپائیدار شے ہے کہ کبھی ختم ہو جاتی ہے اور کبھی پھر پیدا کی جا سکتی ہے۔ اگر کلہاڑی تمام وقت ہی کند ہے تو کیا وہ کہے گا کہ کلہاڑی کی روح ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی ہے۔ دوسری جانب ارسطو کے روح ماہیت کا وظیفے والے نظریے

کی افلاطون کے اعیان ما ءہ ماہ و سے تعبیر کی جا سکتی ہے جہاں افلاطون کے یہاں حسن، خیر، صداقت وغیرہ کے اعیان ہیں وہاں مختلف وظائف کے بھی اعیان ہیں۔

موت

ہم جانتے ہیں کہ موت زندگی کے ایک باب کو ختم کر دیتی ہے لیکن یہ حرفِ آخر نہیں ہے۔ اس دنیا کی غیر اطمینان بخش زندگی کی وجہ سے ہم لافانی ہونے کا تصور نہیں کرتے ہیں بلکہ زندگی کے بارے میں ہمیں قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں سے روشنی ملتی ہے۔ ڈاکٹر موت کا سرٹیفکیٹ تو دے سکتا ہے لیکن اس کا سرٹیفکیٹ نہیں دے سکتا کہ مرنے کے بعد کیا ہوگا۔ مرنے کے بعد کی صورت چاہے کچھ بھی ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کیونکہ ہم ایمان رکھتے ہیں کہ ہم دوبارہ زندہ کیے جائیں گے ہماری یہاں کی زندگی کتنی ہی اہم کیوں نہ ہو اگر ہم دوسری دنیا سے اس کا تعلق قائم نہ کریں تو یہ زندگی بے معنی ہو جاتی ہے۔ ہم تو اس دنیا کے ایک مسافر ہیں جس کی ایک منزل ہے جو ابدی ہے۔ اسلام، عیسائیت، بدھ مت، یہودیت سب اس دنیا کو دوسری دنیا کے لیے ایک امتحان یا تیاری سمجھتے ہیں۔ بیرڈ[25] کے خیال میں

"اگر ہم لافانیت کو ثابت نہیں کر سکتے ہیں تو کم از کم شہادتوں کا از سر نو جائزہ تو لے سکتے ہیں۔"

درحقیقت تمام مابعد الطبیعیاتی مفکرین نے ایسا ہی کیا ہے۔

برٹرینڈ رسل[26] کے نزدیک "موت زندگی کی جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کو ختم کر دیتی ہے" لیکن اس کے علاوہ زندگی میں کیا ہے، سائنس ابھی تک نہیں کہہ سکتی ہے۔ براڈ[27] کے نزدیک یہ ثابت کرنا مشکل نہیں، روح کے لیے جسم لازمی ہے۔ مستقبل کی زندگی کس صورت میں ہوگی، اس کے متعلق تصور کیا جا سکتا ہے، ہو سکتا ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے پر ایسا ہی کوئی اور عصبی نظام ہمیں مل جائے، چاہے مرنے اور زندہ ہونے کے درمیان وقفہ کتنا طویل کیوں نہ ہو۔ اس کے امکانات میں اصولی طور پر یہ ناممکن نہیں ہے۔

رمزے[28] کے نزدیک روح کیا ہے اور کس طرح زندہ رہتی ہے، اس کے متعلق اس وقت تک کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے جب تک کہ وہ دن نہ آجائے اور حقیقت آشکار ہو جائے۔

گیچ اتنا متشکک نہیں ہے۔ اس کے نزدیک ایمانِ آخرت اتنا کمزور نہیں ہے کہ جسموں کے جلانے یا جسموں کو چیونٹیوں کے کھا جانے سے متزلزل ہو جائے۔ گیچ کے نزدیک تو لافانیت کا سوال ہی نہیں اٹھ سکتا جب تک کہ آدمی کے دوبارہ زندہ ہونے کا تصور موجود نہ ہو۔ گیچ[29] دوبارہ پیدا

ہونے پر یقین رکھتا ہے لیکن اس کے ساتھ شخصی شناخت کا مسئلہ اہم ہے۔ اس میں مشکلات ہیں لیکن ان کو حل کیا جا سکتا ہے۔ فلیو کے خیال ہے کہ شخصی شناخت کے مسئلے کو حل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں میں گیچ کا ہمنوا ہوں اور قرآن مجید سے دوبارہ زندہ ہونے کو ثابت کروں گا۔ آیئے پہلے ان تین صورتوں کا جائزہ لیں جن میں انسان کی روح اس کے مرنے کے بعد زندہ رہ سکتی ہے۔

۱۔ روح کا جسمانی وجود۔
۲۔ غیر مرئی جسم۔
۳۔ جسم کا دوبارہ زندہ ہونا۔

۱۔ روح کا غیر جسمانی وجود

افلاطون نے روح کی لافانیت کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے نزدیک جسم فانی اور روح لافانی ہے۔ روح جسم میں زندگی کا سبب بنتی ہے لیکن وہ خود نہیں مرتی۔ روح جب تک جسم میں رہتی ہے تو مقید رہتی ہے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتی ہے اور حقیقت کو پا لیتی ہے۔ روح کو کوئی بھی شر چاہے دیسی یا بدیسی ختم نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن روح کا اس طرح لافانی ہونا ہمارے کام کا نہیں ہے۔ ہماری کوشش تو اپنی لافانیت کو ثابت کرنا ہے۔ میں اگر مرنے کے بعد کسی اور صورت میں زندہ رہوں تو مجھے اس سے کیا فائدہ؟ سوال تو میرے دوبارہ زندہ ہونے اور سزا یا جزا پانے کا ہے۔

۲۔ غیر مرئی جسم کا مفروضہ

گیچ اور فلیو دونوں اس پر متفق ہیں کہ غیر مرئی جسم کا مفروضہ کام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ایسے جسم کی تصدیق ممکن نہیں۔ ایسے غیر مرئی اجسام ہمارے مادی جسم کی طرح عمل نہیں کرتے۔ ان کی ہیئت کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

دوسری مشکل یہ ہے کہ مرنے کے بعد سے دوبارہ زندہ ہونے تک کے وقفے میں روح کہاں اور کس طرح موجود رہتی ہے؟ اس کا کسی نہ کسی صورت میں وجود ضروری ہے ورنہ کس طرح آخرت میں دوبارہ جسم سے ملے گی؟ مرنے کے بعد کیا ہوتا ہے، یہ ہم سے مخفی ہے۔ ہم حواس کے ذریعے یہ نہیں جان سکتے کہ روح کس حالت میں ہے لیکن اس مشکل کے باوجود ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ روح کا وجود کسی نہ کسی حالت میں بہت ضروری ہے۔ روح کی کچھ ایسی خصوصیات ہونی چاہئیں جن کی مدد سے

وہ اپنا کام کر سکے اور پہچانی جا سکے۔

روح کو بلانے کے سلسلے میں تحقیقات ہوئی ہیں جن کی چھان بین پروفیسروں کی ایک جماعت نے کی ہے۔ ان تحقیقات کو شعبدہ بازی نہیں کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں بھی عامل حضرات روحوں کو بلاتے ہیں میکنٹاگرٹ[۳۰] نے اس پر اعتراض کیا ہے (وہ فلیو کا ہم خیال ہے) کہ عامل جب کسی معمول سے روح کی بات کراتا ہے تو اس کا سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ روح کا بات کرنا ہمارے بات کرنے سے مختلف ہوتا ہے اور اگر روح وہ تمام کام کرتی ہے جو ایک زندہ جسم کرتا ہے یعنی دیکھتی ہے چلتی ہے، بات کرتی ہے تو اس کی تصدیق کیسے ہو؟ اس کا آنکھوں کے بغیر دیکھنا، زبان کے بغیر بات کرنا بے معنی باتیں ہیں۔ اس کے نزدیک روحوں کی ایسی زندگی "تنہائی کی ابدیت" Eternity of Loneliness ہوگی۔ اگر روح نظر نہیں آتی ہے تو دوسری روحیں ایسی ہوں گی جو ایک دوسرے کو نہ دیکھ سکیں گی۔ اس کے نزدیک ایسی بے معنی صورت سے افلاطون کا دوبارہ جسم کو بیدار ہونے والا نظریہ زیادہ بامعنی ہے۔

میکنٹاگر ہمارے حواس پر ضرورت سے زیادہ زور دے رہا ہے۔ ہم روشنی میں دیکھتے ہیں لیکن کیا ایسے جانور نہیں ہیں جو اندھیرے میں دیکھتے ہیں جیسے چمگادڑ۔ کتوں کے سونگھنے کی حس بہت تیز ہوتی ہے۔ پرندے ہزاروں میل کا سفر طے کر کے ایک ملک سے دوسرے ملک چلے جاتے ہیں غرض انسانوں اور جانوروں کے حواس میں فرق ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ مرنے کے بعد روح کوئی قالب اختیار کرے۔ (یہاں اس سے بحث نہیں کہ کون سا؟) ایسی صورت میں روح کا عمل ہمارے موجودہ عمل سے مختلف ہوگا۔ عاملوں کے سلسلے میں بھی جب وہ معمول سے بات کراتے ہیں تو معمول کا عمل بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اس کیفیت کے ختم ہونے کے بعد اگر اس سے کچھ پوچھا جائے تو وہ کچھ نہیں بتلاتا۔ (ہمارے یہاں جن اتارنے کے واقعات سُنے جاتے ہیں) اس سلسلے میں مغرب کی تحقیقات کو جعل سازی سمجھنا ٹھیک نہیں ہے پھر یہ تحقیقات تو پروفیسروں کے ایک گروہ نے کی تھی۔

ہم جب اسلام کی طرف آتے ہیں تو ہمارے عقیدے میں روحوں کا وجود ہے جیسے شہید کو مردہ نہ کہو وہ زندہ ہے صرف تم اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ انبیاء کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لے کر آج تک بزرگانِ دین نے وفات کے بعد ایک دوسرے سے رابطہ قائم کیا ہے، سیکھا ہے، سکھایا ہے۔

بشارتوں کا ہمارے یہاں ایک اہم مقام ہے۔ قرآن مجید کے حوالے سے بات کی جائے تو فرشتوں، جنوں اور شیطانوں کا وجود ہے۔ فرشتے خدا کا حکم نبیوں تک لاتے ہیں۔ وہ کسی بھی انسانی شکل کو اختیار

کرتے ہیں (حضرت جبرئیل علیہ السلام) حضورؐ کے پاس مختلف صورتوں میں زیادہ تر ان کے کسی صحابی کی شکل میں آتے تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس فرشتے انسان بن کر آتے تھے اور بعض دفعہ کسی قوم پر عذاب بھی دے کر آئے۔ حضرت جبرئیلؑ نے قرآن مجید حضورؐ کو پڑھایا اور حفظ کرایا۔ یہ سب باتیں اس لیے بامعنی اور سچی ہیں کہ حضورؐ نے خود ان کا ذکر کیا ہے۔ یہ سلسلہ پورے ۲۳ برس تک چلتا رہا جبکہ قرآن مجید کی تکمیل ہو گئی۔ اگر فرشتوں اور روحوں کے پاس کچھ قوت ہے جو خدا نے ان کو عطا کی ہے، تو وہ اس کو استعمال کرتے ہیں۔ میکٹاگرٹ نے روحوں کی جس ابدی تنہائی کا ذکر کیا ہے، وہ بے معنی ہے کیونکہ ایک روح دوسری روح کو جانتی ہے۔ اس سے ملتی ہے۔ ربط قائم کرتی ہے اس لیے روحوں کے تنہا ہونے کا سوال ہی نہیں اٹھتا ہے۔

۳۔ جسم کا دوبارہ بننا Resurrection

جسم کے دوبارہ بننے کا مسئلہ سب سے اہم ہے۔ فلیو کے خیال میں روزِ قیامت کو اس قدر غیر متعین رکھا گیا ہے کہ اس کی تصدیق مشکل سے ہو سکے گی۔ نہ جانے یہ وقت کب آئے گا۔ اس کے باوجود اس کے نزدیک سب سے بڑا مسئلہ شخصی شناخت کا ہے۔ میں فلیو کی اس بات سے متفق ہوں، درحقیقت یہی مسئلہ اہم ہے۔ میرے نزدیک اسلامی نقطۂ نظر سے قرآن مجید اس مسئلہ کو حل کرتا ہے۔

قرآن مجید نے فلیو کے اور اس سے ملتے جلتے تمام اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ قرآن مجید بہت واضح پر کہتا ہے کہ روزِ قیامت ایسا ایسا ہوگا۔ اس کے نزدیک جس طرح ہم اس دنیا میں ذہن اور جسم کے مالک ہیں، اپنا ایک الگ وجود رکھتے ہیں، ہماری ایک شخصیت ہے، قیامت کے روز بھی ہم اسی طرح دوبارہ پیدا کیے جائیں گے۔

روزِ قیامت کے سلسلے میں قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے۔ ایک پوری سورۃ "القیامہ"[۱۲] ۷۵ ہے۔

"..... کیا انسان خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیاں ہرگز جمع نہ کریں گے؟ ہم ضرور جمع کریں گے اور یہ جمع کرنا ہم کو کچھ دشوار نہیں کیونکہ ہم اس پہ قادر ہیں کہ اس کی انگلیوں کی پوروں تک درست کر دیں۔"[۱۳]

دوبارہ پیدا کرنے کے سلسلے میں قرآن مجید کہتا ہے۔

"...... جس طرح ہم نے پہلی تخلیق کی ہم پھر اس کا اعادہ کریں گے، ہم نے اس کا

وعدہ کر رکھا ہے۔[۴۳]

اللہ تعالیٰ ایک جگہ فرماتا ہے:

"کیا ہم پہلی تخلیق کے بعد تھک چکے تھے..... ؟"[۴۴]

ہر شخص کی شناخت کے سوال پر بہت سی آیات ہیں جن میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ ہر شخص اس دنیا میں کیے ہوئے اعمال کو روزِ قیامت پہچان لے گا۔ ہمارا نامۂ اعمال ہمارے سامنے پیش کیا جائے گا جس میں تمام اعمال درج ہوں گے۔ ان ہی کی بنا پر ہمیں جزا یا سزا ملے گی۔ روزِ قیامت ہر شخص اپنے والدین، بھائی، بہنوں اور دوست احباب کو پہچان لے گا۔[۴۵] اور اپنے گناہوں کو کم کرنے کے لیے ان سے چند نیکیاں مانگے گا لیکن کوئی اس کی مدد نہ کرے گا۔

قرآن مجید روزِ حشر کی مکمل تصویر ہماری آنکھوں کے سامنے لے آتا ہے۔ وٹگنسٹائن کی زبان میں یہ تصویریں ہیں جو ہمارے سامنے آتی ہیں۔ یہ کوئی دیو مالا، واہمہ یا خالی خولی پیشین گوئی نہیں بلکہ وٹگنسٹائن کی زبان میں یہ منفرد منطقی توقع ہے اور ہمارے نزدیک یہ ہمارے ایمان کا اہم جزو ہے۔ یہاں خاص طور سے اس تصدیقی پہلو پر توجہ دیجیے جس پر منطقی ایجابیت والے اتنا شور مچاتے ہیں۔ قرآن مجید بار بار یہ کہتا ہے کہ جن باتوں سے آج تم انکار کر رہے ہو، ان سب کو دیکھو گے اور ان سب تجربات سے گزرو گے۔ نیلسن کے نزدیک یہ سب دیو مالا سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت ایسا ہونے کی امید نہیں ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نیلسن کم از کم اس کو بے معنی تو نہیں سمجھتا ہے۔ جہاں تک ان کے پورے ہونے کا سوال ہے جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مرنے کا انتظار کرو پھر تمہیں سب معلوم ہو جائے گا۔

شخصی شناخت کے سلسلے میں ہِک کے نزدیک مادی شناخت تو ضروری ہے لیکن ذہنی شناخت بھی لازمی ہے لیکن تسلی بخش نہیں ہے۔ ہمارے خیال میں دونوں شناختیں لازمی ہیں۔ جسمانی شناخت اس اعتبار سے کہ جب تک آدمی دوبارہ پیدا نہیں کیا جاتا ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ مرنے کے بعد وہ دوبارہ پیدا ہوا ہے اور ذہنی شناخت اس کے اعمال کی جانچ اور سزا و جزا کے لیے ضروری ہے۔ حافظے سے وہ اپنے سب اعمال کو جان لیتا ہے اور قبول کرتا ہے۔ نیلسن کے نزدیک اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ جسم کے ایک بار خاک ہو جانے کے بعد پھر اس کو دوبارہ زندہ کرنا ناممکن ہے۔ قرآن مجید کا جواب ہے کہ وہی جسم دوبارہ پیدا کیا جائے گا۔ انگلیوں کی پوریں تک وہی ہوں گی کیونکہ سزا اور جزا تو اسی جسم کو ملنی چاہیے جس نے دنیا میں کام کیے تھے۔ یہ سوچنا ہی محال ہے کہ کسی نئے جسم کو سزا یا جزا دی جائے گی۔ اگر مان لیا جائے کہ کوئی دوسرا نیا جسم دیا گیا تو ذہنی زندگی تو وہی ہوگی ورنہ وہاں اعمال نامے کی شناخت

کا مسئلہ ہوگا۔ غرض سزا اور جزا میں پورا پورا انصاف ہوگا لیکن یہ سب باتیں تو اس وقت سمجھ میں آئیں گی جب خدا کو قادرِ مطلق مانا جائے۔

قرآن مجید کی رو سے ہم انسان کے دوبارہ پیدا کرنے اور اس کی شخصی شناخت کے مسائل کو اس طرح حل کر سکتے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا۔ وہ اس کو دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اس کو وہی پرانا جسم دے سکتا ہے۔

۲۔ مرنے کے بعد انسان کی روحانی زندگی ختم نہیں ہو جاتی۔ دوبارہ پیدا ہونے پر اس کی ذہنی زندگی اسے لوٹا دی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ روح کے باقی رہنے سے ذہنی زندگی بھی باقی رہتی ہے۔

۳۔ فرشتے ہر شخص کا نامۂ اعمال لکھتے ہیں جس سے وہ شخص انکار نہیں کر سکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک بار کہا تھا کہ جسم کا ہر عضو ہمارے عمل کی گواہی دے گا۔

۴۔ جہاں تک سزا اور جزا کا سوال ہے، قرآن آیات سے صاف صاف جسمانی سزا اور جزا کا پتہ چلتا ہے۔

۵۔ روح امرِ ربی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آدم کے جسدِ خاکی میں روح پھونکی تب ان میں زندگی آئی۔ موت کے بعد روح انسان کے جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔

۶۔ روح اگر اللہ تعالیٰ نے پھونکی ہے تو وہ فانی نہیں ہو سکتی، لافانی ہوگی۔

۷۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ انسان سے صرف اس دنیا کے اعمال کا حساب لیا جائے گا جس سے سزا یا جزا دی جائے گی۔ اگر روح جسم کے علیحدہ ہونے کے بعد کوئی فعل کرتی ہے تو اس کا حساب نہ ہوگا۔ مرنے کے بعد روح خود اپنی بدیوں اور نیکیوں کو کم یا زیادہ نہیں کر سکتی جو اس نے اس دنیا میں اپنے اعمال سے کمائی ہیں۔ مسلمانوں کو اسی لیے کہا گیا ہے کہ مرنے والے کے لیے مغفرت کی دعا کریں۔ اور خیرات اور صدقہ وغیرہ دیا کریں۔ اس سے مرنے والے کے گناہوں کا بوجھ ہلکا ہوتا ہے لیکن اس کا قطعی فیصلہ تو روزِ محشر ہی ہوگا۔

۸۔ قرآن مجید کے حوالے سے ہم فلیو کو جواب دے سکتے ہیں کہ موت حرفِ آخر نہیں ہے دوبارہ زندہ ہونے کا منطقی اور تجرباتی امکان ہے۔ وہاں شخصی شناخت بھی ممکن ہوگی۔

۹۔ ہر روح کی بقا اس کا اپنا حق نہیں ہے بلکہ یہ عطیۂ خداوندی ہے اس لیے روح کو امرِ ربی کہا گیا ہے۔ پھر یہ بقا عارضی نہیں ہوگی بلکہ بقائے دائمی ہوگی کیونکہ اگر یہ دائمی نہیں تو اس سے نہ انسان کی تسلی ہوگی اور نہ خدا کا فرمان پورا ہوگا۔

۱۰۔ لیبرؔڈ کے نزدیک ہر روح کی انفرادیت ہے اور یہ انفرادیت اس دنیا اور اُس دنیا دونوں جگہ قائم رہتی ہے۔

۱۱۔ فلیوؔ کا یہ کہنا کہ لافانیت کا مسئلہ بہت سی فلسفیانہ مشکلات سے پُر ہے اور اس سلسلے میں کسی عقیدے یا شہادت سے کام نہیں چلتا۔ میرے خیال میں مَیں نے قرآنِ مجید کی روشنی میں جو بحث کی ہے، وہ معقول دلائل سے پُر ہے۔ خاص طور پر قرآنِ مجید کے نظریۂ تصدیق پر توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ "تم دوسری دنیا میں ان تمام تجربات سے گزرو گے"۔ یہ وہ نظریۂ تصدیق ہے جس کا فلیو اور ان کے ساتھی بہت ڈھونڈرا بیٹھتے ہیں لیکن یہ تصدیق کس طرح کی ہو گی اس کے لیے:

'موت کا انتظار کرو'۔

حوالہ جات

۱۔ یہ موضوع میرے پی۔ ایچ۔ ڈی مقالے کا ایک ہے۔ مقالے کا عنوان ہے۔

منطق ایجابیت اور مابعد الطبیعیات

منطقی ایجابیت نے مابعد الطبیعیات پر جو دو بنیادی اعتراضات کیے ہیں، میں نے ان سے بحث کی ہے۔ پہلا اعتراض یہ کہ مابعد الطبیعیات بے معنی ہے۔ دوسرا اعتراض ہے کہ سائنس کے دور میں ہر چیز کی تصدیق کی جاتی ہے۔ چونکہ مابعد الطبیعیات کے مسائل اور ان کے حل کی تصدیق ممکن نہیں ہے اس لیے مابعد الطبیعیات مہمل ہے۔ میں نے ان ہی دو اعتراضات کے جواب دیئے ہیں۔ میں نے کہا کہ مابعد الطبیعیاتی مسائل بے معنی نہیں ہیں اور اس کے دلائل دیئے ہیں جو مقالے میں موجود ہیں۔ دوسرے میں نے یہ کہا ہے کہ ان مسائل میں تصدیق یا ممکنہ تصدیق بھی ضروری نہیں ہے۔ منطقی ایجابیت نے ان دونوں پہلوؤں یعنی معنی اور تصدیق کو غلط ملط کر دیا ہے۔ غیر مصدقہ کے سلسلے میں میں نے سائنس کے تصورات یعنی جوہر اور جنس کا ذکر کیا ہے۔ جن کے متعلق سائنس یہ کہتی ہے کہ ان کی براہ راست تصدیق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس سلسلے میں میں نے فلسفہ کے ایک اہم مسئلہ 'روح کی لافانیت' کو لیا ہے اور منطقی ایجابیت کے دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ روح کی لافانیت کا تصور بے معنی نہیں ہے۔ اگرچہ اس دنیا میں اس کی تصدیق ممکن نہیں ہے لیکن دوسری دنیا میں اس کی تصدیق ممکن ہے۔

۱۔۸ فیلیو	مرتب	
۲۔ افلاطون		دتب فیلیو ص ۳۷
۳۔ افلاطون	ایضاً	ص ۶۲، ۶۳
۴۔ ارسطو		
۵۔ افلاطون	ص ۶۲	

۶۔ افلاطون	ص ۷
۷۔ ڈی۔ زیڈ۔ فلپس	ص ۳۴
۸۔ ونگنسٹائن	حصہ دوئم۔ ص ۱۷۸
۹۔ نسلک	(مضمون) ص ۱۶۰
۱۰۔ ورڈم. مضمون	حصہ اول، ص ۱۸۸
۱۱۔ ونگنسٹائن اور	
۱۲۔ نسلک	ص ۱۶۰۔ ۱۵۹
۱۳۔ ایضاً	
۱۴۔ ایر	ص۔ ۱۲۷
۱۵۔ الڈرج	دبت فینگل اور سلیرس ص ۱۷۴
۱۶۔ لیوس	ص ۱۴۲
۱۷۔ ورڈم مضمون	ص ۱۹۷
۱۸۔ فلیو	ص ۲۶۱
۱۹۔ فلپس	
۲۰۔ ونگنسٹائن	مرتب
۲۱۔ ایضاً	
۲۲۔ فلیو	ص ۲۷۰
۲۳۔ ارسطو	
۲۴۔ ایضاً	
۲۵۔ لیرڈ	ص ۱۷۰
۲۶۔ برٹنڈرسل	مرتب ای جی۔ براٹم ص ۹۴۔ ۹۳
۲۷۔ بریڈلے	ایضاً
۲۸۔ رمزے	ایضاً
۲۹۔ ہیگ	ص۔ ۲۹

۴۰۔ میکنائر۔ رسالہ ص ۴۱۶

۴۱۔ قرآن مجید۔ سورہ ۷۵ 'القیامہ'

اس سلسلے میں حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ۔ ان کو ۱۰۰ برس زندہ رکھا۔ ان کے گدھے کو مار کر پھر زندہ کیا۔ ان کا کھانا اور شراب ویسے ہی تھی اس سے بقاء روح پر دلیل اور دوبارہ زندہ کرنے پر دلیل ہے (سورۃ ۲، آیت ۲۵۹) اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ۔ چار پرندے لو ان کو سدھاؤ پھر ہم مختلف پہاڑوں پر رکھ دو۔ تمہارے بلانے پر دوڑ آئیں گے (سورہ ۲، آیت ۲۶۰) روز قیامت میں اجزا اسی طرح دوبارہ جمع کیے جائیں گے۔

۴۲۔ قرآن مجید۔ آیت ۱۰۴، سورۃ ۲۱

۴۳۔ قرآن مجید۔ آیت ۱۵، سورہ ۵۰

۴۴۔ قرآن مجید۔ سورہ ۱۷، آیت ۱۳، ۱۴

۴۵۔ قرآن مجید۔ سورہ ۱۸۔ آیت ۴۹، ۵۰

قرآن مجید سورۃ ۱۷۔ آیت ۱۴، ۱۵

"ہم نے انسان کا ہر عمل اس کے گلے کا ہار کر رکھا ہے۔ قیامت کے دن ہم اس کا نامۂ اعمال اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے جسے وہ کھلا ہوا دیکھے گا۔ اپنا نامۂ اعمال خود پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا آپ ہی محاسب کافی ہے جو شخص دنیا میں راہ پر چلتا ہے وہ اپنے نفع کے لیے چلتا ہے اور جو شخص بے راہی کرتا ہے وہ اپنا نقصان کرتا ہے۔ کوئی شخص کسی کے گناہ کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔"

قرآن مجید۔ سورۃ ۱۸، آیت ۵۰۔ ۴۹

"...... اور نامۂ اعمال رکھ دیا جائے گا تو آپ مجرموں کو دیکھیں گے کہ اس میں جو کچھ لکھا ہوگا اس سے ڈرتے ہوں گے اور کہتے ہوں گے کہ ہائے ہماری کم بختی۔ اس نامۂ اعمال کی عجیب حالت ہے کہ بے قلمبند کیے نہ کوئی چھوٹا گناہ چھوڑا اور نہ بڑا گناہ چھوڑا۔ انہوں نے جو کیا اُسے لکھا ہوا پائیں گے اور آپ کا رب کسی پر ظلم نہیں کرے گا۔"

97

فلسفۂ مشرق

(عالمی فکری تناظر میں)

ڈاکٹر آصف اقبال خان

فلسفۂ مشرق

(عالمی فکری تناظر میں)

ڈاکٹر آصف اقبال خان

انسانی فکر کی حدود کا تعین ایک مشکل امر ہے اور تاریخ عالم میں اس نے اظہار کے بے شمار اسالیب اختیار کیے ہیں۔ ادب، فن، سائنس، مذہب، موسیقی اور تمدنی ارتقا کے دوسرے بہت سے مظاہر انسان کی اس امتیازی اہلیت اور استعداد کے رہین منت ہیں۔ فلسفہ ان میں بلاشبہ افضل اور احسن مقام کا حامل ہے اور اقوام عالم کے تہذیبی اور تمدنی ارتقا اور نشوونما کے ساتھ اس کا ایک ناقابل تفریق تعلق ہمیشہ قائم رہا ہے۔ اس لحاظ سے کسی بھی نظریاتی یا جغرافیائی گروہ کی علوم فلسفہ سے بے اعتنائی کو اس کے عقلی اور علمی دیوالیہ پن پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ دراصل کوئی بھی معاشرہ اپنے ایک مخصوص نظریہ حیات اور فلسفۂ کائنات کے بغیر اپنا نظری تشخص متعین اور برقرار نہیں رکھ سکتا، اور مختلف ادوار میں یہ تعمیری اور تخلیقی کام عموماً حکماء اور فلاسفر ہی سرانجام دیتے رہے ہیں۔

کسی بھی قوم کی فلسفیانہ فکر اس کے اجتماعی مزاج اور نظریاتی رجحانات کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ اس کے ادبی، فنی اور مذہبی رویوں کو متاثر کرتی ہے اور اخلاقی اقدار، معاشرتی اصولوں اور قانونی ضابطوں کی شکل میں مروج ہو کر افراد کی زندگیوں پر حاوی ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ نہ صرف زندگی کا بحیثیت مجموعی اظہار اور احاطہ کرتی ہے بلکہ کلیتاً اس پر اثر انداز بھی ہوتی ہے۔

بظاہر فلسفیانہ فکر کے دائرہ کار کا یہ خاکہ فلسفہ کی حیثیت اور اختیار کے بارے میں جدید رویوں کی عکاسی نہیں کرتا۔ عصر حاضر کے اثباتیت پسند فلسفی سائنسی فکر اور تجربی طریق کار کی فوقیت کو تسلیم کرتے ہوئے فلسفے کے لیے ایک نہایت محدود میدان عمل تجویز کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات اور مذہب کو ناقابل تصدیق قرار دیتے ہوئے منطقی اثباتیت پسندوں اور دوسرے معاصر تجربیت پسندوں نے فکر

فلسفے کو محض لسانی تحلیل و تجزیہ Linguistic Analysis کا وہ ثانوی اور ضمنی کام سونپ دیا ہے جس میں کسی قوم کی بدیعی اور تخلیقی اختراع کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا آج کے دور میں فلسفے کے لیے لفظی غذر، باطل اور حجت لاطائل کے علاوہ کوئی اور فرض منصبی باقی نہیں رہا؟ کیا علمی تخصیص پسندی کے اس دور میں فلسفہ کے لیے کوئی نفسِ مضمون اور موضوعِ سخن مختص کرنا ممکن نہیں رہا؟ عصر حاضر کے دو مشہور مفکر وٹگن سٹائن اور روہائٹ ہیڈ اسے الفاظ کی پیچیدہ گتھیاں سلجھانے کے علاوہ کوئی اختیار دینے کو تیار نہیں۔ اس کے برعکس پچھلے تیس سال کے دوران تجربیت کے کلاسیکل تصور کے خلاف اعتراض اور ردِ عمل کی ایک نئی تحریک نے بھی جنم لیا ہے۔ خود سائنسی نقطۂ نگاہ کے حامی، تجربیت کے بنیادی مفروضوں کو سائنسی طریق کار سے متصادم قرار دے رہے ہیں اور اس نظریہ کو غلط ثابت کیا جا رہا ہے کہ علم کی بنیاد عقل نہیں بلکہ تجربہ ہے۔ اس دوران میں کوائین، چومسکی اور کئی دوسرے معاصرین نے ہیوم اور اس کے متبعین کے روایتی فلسفۂ تجربیت کو تنقید و تنقیص کا نشانہ بنایا ہے۔

مذکورہ بحث سے قطع نظر فلسفے کو حدود و قیود کا تابع بنانا حقیقت سے پہلو تہی کے مترادف ہوگا۔ یہ درست ہے کہ آج کے دور میں اسے کیمیا، طبعیات، حیوانیات اور نفسیات جیسے ان علوم پر محتوی سمجھنا صحیح نہیں جو اپنے جداگانہ موضوعات اور اسالیب کی بنا پر خود مختار حیثیت اختیار کر چکے ہیں تاہم اس کا وہ روایتی رول اب بھی اتنا ہی ناگزیر اور اہم ہے جس میں یہ دوسرے علوم کے بنیادی مفروضوں اور اصولوں کی جانچ پڑتال کا حق رکھتا ہے۔ فلسفہ ان مضامین کی بنیادی اساس اور ماہیئت کے بارے میں تحقیق و استدلال کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پچھلے پچاس سال کے دوران ریاضی، سائنس، تاریخ اور مذہب جیسے مکمل اور مختار علوم کے فلسفوں پر لاتعداد کتب اور مقالے تصنیف کیے گئے جو ان مضامین متعلق علم میں قابلِ قدر اور وقیع اضافہ ہیں۔ بلاشبہ فلسفہ کا طریق کار نظری اور فکری ہے اور وہ اپنے موضوعات کو منطق کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی جستجو میں گہرائی اور اس کے تجزیے میں صراحت بدرجہ اتم موجود ہوتے ہیں۔ اس کا مطمع نظر حقیقت کی تلاش ہے نہ کہ ظاہر کا تجسس۔ اسی حوالے سے فلسفے میں صحیح فکر و استدلال کے لیے منطق اور اس فکر کی مخفی ساخت اور بناوٹ سمجھنے کے لیے نظریۂ علم Epistemology کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

فلسفہ کا روایتی تصور جس سے دورِ حاضر کے اثباتی اور سائنسی مفکرین چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں، اس یونانی فلسفہ سے اخذ کردہ ہے جس کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں ایشیائے کوچک کے علاقے

آیونیا (Ionia) میں ہوا۔ خود لفظ فلسفہ کا ماخذ اور منبع یونانی زبان میں پایا جاتا ہے جس کے مفہوم میں تمام علم و حکمت کا احاطہ کرنے کا دعویٰ بھی موجود ہے۔ یونانی فکر میں مابعد الطبیعیات کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ حقیقتِ کل کے ادراک اور احساس و تجربہ سے ماورا کی کھوج کے علاوہ اس کے ذمہ ان مسلّمہ اصولوں کا تعین بھی تھا جو علم کو بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔ اس پس منظر میں یونانی فلسفیوں نے کائنات، انسان، خدا، حیات و ممات اور علم و اخلاق کی اصل نوعیت کے بارے میں بنیادی اور اساسی مباحث میں جوہر، زمان، مکان، روح، مادہ اور وجود جیسے ناقابلِ تصدیق مابعد الطبیعیاتی تصورات پیش کیے۔ مغرب کا فکری ارتقاء فلسفۂ یونان کے اسی فکری تناظر میں ہوا اور یہ روایت کانٹ اور ہیوم کی تنقید کے باوجود مغربی مفکرین میں اٹھارویں اور انیسویں صدی تک کسی نہ کسی صورت میں موجود و متمکن نظر آتی ہے حتیٰ کہ بیسویں صدی کے آغاز میں ویانا سرکل Vienna Circle کے اثباتیت پسند اور سائنس نواز حلقوں نے منطقی اثباتیت اور لسانی تحلیل و تجزیہ کے ردّ اور ابطال کا بھرپور آغاز کیا۔

عیسائیت کی ترویج و اشاعت کا زمانہ دراصل یورپ میں فلسفہ کے انحطاط کا دور سمجھا جاتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ اور نشاۃِ ثانیہ کا مغربی فلسفہ آٹھویں صدی عیسوی سے بلاواسطہ طور پر یونانی فکر سے متاثر ہوا اور مختلف صورتوں میں یونانی علوم کی تجدید و اعادہ میں مشغول رہا۔ چنانچہ مغربی مفکرین نے عموماً فلسفۂ یونان کے حوالے سے ہی اپنے مکاتیبِ فکر اور فلسفیانہ نظام تشکیل و ترتیب دیئے۔ یہی وجہ ہے کہ پچھلے تین سو سال کے دوران لکھنے والے اکثر مؤرخینِ فلسفہ یونانی فکر سے ابتدا کرتے ہوئے خود کو محض مغربی فلسفہ تک محدود کر لیتے ہیں اور مشرقی فکر کے اس خزانے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس نے اسے صدیوں پہلے علم و ادب اور فکر و فلسفہ کے مقامات مرتفع پر فائز رکھا تھا کہ ان فکری اور تمدنی عناصر کو بھی جو بلاواسطہ طور پر یورپ میں احیائے علوم کا باعث بنے، فقط سطحی اور سرسری ذکر کے ساتھ موقوف کر دیا گیا۔ تاریخ کی اس یک طرفہ تعبیر نے مصری، ہندوستانی، چینی اور اسلامی فکر و فلسفہ کے تمدنی ورثہ کو تاریخ میں اس کا جائز مقام نہ دے کر علم و ادب اور حکمت و دانش کے ارتقاء اور نشو و نما کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مؤرخین کو اس کوتاہی کا احساس ہوا تاہم یہ شعور و آگہی اب بھی ماہرین کے محدود حلقوں کے علاوہ کم کم ہی نظر آتی ہے۔ نہ ہی مشرقی فلسفہ کو ابھی اس کی حیثیت اور مرتبہ کے مطابق تاریخی طور پر قبول کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ازمنۂ وسطیٰ کے مسلم فلاسفہ کے علمی کارہائے نمایاں یونانی فکر کو مغرب میں روشناس کروانے میں ان کا رول، یورپ کی نشاۃِ ثانیہ میں ان کا بیش بہا حصہ

اور ڈیکارٹ سے کانٹ تک عموماً مغربی فلسفہ کو فکری تحریک بہم پہنچانے کا عمل بہم، یہ تمام حقائق اب بھی مغربی تاریخ نویسی کی پرانی روش کی گرد میں چھپے ہوئے ہیں۔ دراصل مغرب میں فلسفۂ مشرق کی تقویم و تثمین سے پہلو تہی بہت سے عوامل کی مرہونِ منت ہے۔ ان کی تاریخ نویسی کی خطوطی Linear روایت کے علاوہ قدیم مشرقی فکر و فن سے لاعلمی بھی اس ناقدر شناسی کی وجوہ میں شامل ہے۔ لیکن نظری حوالے سے جو بات سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے وہ مغرب میں کسی ایسی روایت کا فقدان ہے جس میں فلسفہ اور مذہب کا ایک ایسا امتزاج اور تعلق موجود ہو جو ایک مشترک محرک کے طور پر دو طرفہ فکری ارتقا کا باعث بن سکے۔ اس کے برعکس مشرقی فکر میں مذہب اور فلسفہ آپس میں یوں خلط ملط اور مربوط ہو جاتے ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے سمجھنا نہ صرف دشوار بلکہ تاریخی اور علمی لحاظ سے نامناسب ہوگا۔ مشرق میں اگر فلسفہ اور مذہب میں کسی موضوع پر اختلاف بھی پایا جاتا ہے تو اس کے باوجود بھی ان کا باہمی تقرب و تعلق ختم نہیں ہوتا۔ چنانچہ عموماً یہاں فلسفہ کو تصوف اور معرفت کے مسائل سے بھی نبرد آزما ہونا پڑتا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہاں علم الاخلاق اور تربیت کردار پر بھی خصوصی توجہ نظر آتی ہے۔ لہٰذا مشرقی فلسفہ میں زیادہ تر خود شناسی، خدا شناسی، تزکیۂ نفس، پاکیزگیٔ افکار و عمل، جزا و سزا، نجات و شفاعت جیسے عملی مسائل بحث کا موضوع ملتے ہیں۔ اس کے برعکس مغربی فکر میں فلسفہ کو عموماً مابعد الطبیعیاتی استدلال، نظری اور عقلی تجزیہ یا پھر بیسویں صدی میں تجربی تصدیق Empirical Verification اور لسانی تحلیل و تجزیہ جیسے علمی مباحث تک محدود رکھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں جانب بنیادی تصورات ایک جیسے ہی ہیں یعنی حقیقتِ مطلقہ، مادہ، کائنات فرد وغیرہ۔ تاہم ان کا جداگانہ تناظر میں سیاق و سباق کا تعین ان میں ایک مسلّم اور دُور رس تفاوت اور تمیز کا باعث بنتے ہیں۔

اس تناظر میں فلسفۂ مشرق، مغربی مفکرین کے مقابلے میں اپنی ارتقائی منازل بہت پہلے طے کر چکا تھا۔ ہندوؤں کے ابتدائی مذہبی افکار اور چینی حکمت و دانش کو دنیا کے قدیم ترین فلسفیانہ فکر میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یونان میں فلسفہ کے آغاز سے بہت پہلے مصر اور عراق میں بھی علم و دانش کا ارتقا اس حد تک ہو چکا تھا کہ افلاطون اور ارسطو اسے علم و حکمت کا منبع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح بابل اور نینوا کا تمدن تاریخی لحاظ سے بہت پرانا ہے اور اس کے فکری اثرات بعد کی تہذیبوں میں ملتے ہیں۔ بدقسمتی سے ان قدیم افکار کے بارے میں ہمارا علم نہایت محدود ہے جس کی وجہ سے ہمارے سامنے اس زمانے کی فلسفیانہ سوچ کی کوئی واضح اور باقاعدہ شبیہہ نہیں بنتی لیکن کیا محض عدم واقفیت کو اس

صورتِ حال کا ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ کم از کم فلسفہ ہائے ہند و چین کے بارے میں ہم بڑی حد تک آگہی رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود فرینک تھلی جیسا مصنف اپنی کتاب "فلسفہ کی تاریخ" میں قدیم مصر کے علاوہ ہند و چین کے افکار کو بھی فلسفہ کی قلمرو سے اس بنیاد پر خارج کر دیتا ہے کہ اساطیری اور دیومالائی ادب کے تابع یہ نظریات منطقی خطوط پر قائم کوئی مربوط فلسفیانہ نظام پیش نہ کر سکے۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض منطقی، عقلی اور سائنسی سوچ انسان کو فکر کی رفعتوں تک رسائی دلوا سکتی ہے؟ اور کیا باطنیت، تخیل اور جذبہ اس راہ کی رکاوٹیں ہیں۔

یہ درست ہے کہ ہندو فکر میں شاعری کی غیر منطقی اور علامتی زبان کا استعمال کیا گیا ہے اور ویدوں کی رسوم پرستی کے نتیجہ میں ہندو مذہب پر کرما، آواگون، مایا اور ذات پات کے منفی تصورات حاوی نظر آتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی بھگتی اور یوگا کی فکری تحریکوں نے ارفع مذہبی روحانیت کو فروغ دینے کی کوشش کی ہے۔ دراصل ہندو مذہب کی مذہبی اساس نے اسے اتنا پیچیدہ بنا دیا ہے کہ اس کا فلسفیانہ پہلو ابہام کا شکار ہو گیا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے چھ مشہور روایتی مکاتبِ فکر اور چارواک، جین مت اور بدھ مت کے بیں غیر مقلد اور آزاد خیال فکری نظام، فلسفۂ ہند کی کوئی واضح تصویر پیش کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا غلط ہوگا کہ ہندوستان کسی بھی قسم کی منظم فلسفیانہ سوچ سے بالکل عاری رہا۔ قبل مسیح کا ایک ہزار سال کا عرصہ اگر اپنشد اور دوسرے متحارب مکاتبِ فکر کا دور تھا تو قرونِ وسطیٰ میں رامانوج نے اپنی مذہبی فکر کو ایک منظم فلسفیانہ رنگ میں بیان کیا۔ اسی دور کا ایک بہت اہم فلسفی شنکر بھی تھا جس نے ہندوستانی فکر کے مختلف النوع عناصر کو ایک مربوط فلسفیانہ شکل میں پیش کیا۔

قرونِ وسطیٰ اور عصرِ حاضر کی ہندوستانی فکری تحریکوں پر اسلام اور دوسرے بیرونی عوامل کا واضح اثر موجود ہے۔ اس کے باوجود اس دعوے میں کوئی شک نہیں کہ قدیم وید کا علم منفی یا مثبت انداز میں فلسفۂ ہند کے تمام افکار و نظریات کو متاثر کرتا ہے۔ اس فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں مذہب، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور نفسیات کا باہم ارتباط پایا جاتا ہے جس کے نتیجے میں کرما، پراکرتی، مکتی وغیرہ تصورات بھی فلسفہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ پہلے دو سو سال میں ہندوستان میں فکری اصلاح و انتقاد کے ضمن میں بہت سی تحریکیں معرضِ وجود میں آئیں ہیں۔ اس کے باوجود دورِ جدید کا ہندوستانی فلسفہ بڑی سرعت سے اپنے قدیم مذہبی ماخذ کی طرف لوٹ رہا ہے۔ اور قدیم اپنشید اور ویدوں کی بنیادی تعلیمات کی اساس کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے عالمگیر سطح پر ان کی اشاعت

اور ترویج کی کوشش کی جارہی ہے۔

فلسفۂ ہند کی طرح چینی فلسفہ کی ابتدا بھی تقریباً ایک ہزار سال قبل مسیح میں ہوئی۔ چین میں اس وقت چو خاندان Chou Dynasty کی حکومت تھی۔ لیکن حقیقی معنوں میں فلسفیانہ فکر کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا جس کے بعد کا تین سو سال کا عرصہ چین میں فلسفے کا سنہری دور سمجھا جاتا ہے۔ اس دوران کنفیوشس، تاؤ اور مین شس Mencius جیسے نابغہ مفکرین نے جنم لیا اور اپنے خیالات اور نظریات کو مرتب و مروج کیا۔ ہم عصر لیکن مفصل یونانی فلسفہ کی مانند علمی اور فکری لحاظ سے اسے چینی فلسفے کا کلاسیکل دور کہا جا سکتا ہے۔ درحقیقت یہ افکار صحیح طور پر چین کے مقامی علم و دانش کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور ان پر بدھ مت یا ہندوستان کے دیگر مابعد الطبیعیاتی اور مذہبی تصورات و عقائد کا اثر نظر نہیں آتا۔ علاوہ ازیں ان افکار نے بعد کے چینی فلسفہ پر عمیق اثرات چھوڑے اور چینی ثقافت اور تمدن پر اُن کی اَن مٹ چھاپ اب بھی موجود ہے۔

قرونِ وسطیٰ کا چینی فلسفہ عمومی طور پر مقامی افکار اور بدھ مت کے ملاپ سے وجود میں آیا۔ چوتھی صدی عیسوی سے گیارہویں صدی عیسوی تک کا زمانہ چین میں بدھ مت کی اشاعت و ترویج کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ خود چینی مفکرین نے ان نظریات کو قبول کرتے ہوئے چینی بدھ ازم کی بنیاد رکھی۔ اس پس منظر میں بہت سے مکاتب فکر قائم ہوئے، جو ہنایانا Hinayana کی بہ نسبت مہایانہ Mahyana بدھ مت کے زیادہ قریب تھے۔ بدھ مت کے بہت سے عقائد کی تشکیل نو اور تکمیل چین میں ہوئی۔ مثال کے طور حقیقت کے کالعدم ہونے کا تصور، چونکہ یہ کسی بھی مخصوص وصف سے عاری ہے یا پھر عینیت Idealism کا انتہائی روپ جس میں حقیقت محض استحضار کی شکل اختیار کر جاتی ہے۔ لیکن یہ انتہا پسندی چینی فکر کے اصول اعتدال سے متصادم تھی۔ چنانچہ چینی مفکرین نے اپنے مؤقف سے موافق بدھ فلسفہ وضع کیا جس میں دونوں نقطہ ہائے نظر کے نمائندہ خدوخال کو متناسب نمائندگی دی گئی۔ اس اتصال کا سب سے انوکھا لیکن پُر معنی ماحصل چین میں (اور جاپان میں بھی) زین بدھ ازم کا ابھرنا تھا۔

کنفیوشس کے فلسفے کا احیا اور تشکیلِ نو (۹۶۰ء۔۱۲۷۹ء) سنگ دور میں ہوئی۔ اس کا بڑا مقصد نظری اور تمدنی سطح پر بدھ مت کے منفی رجحانات کا ابطال تھا۔ بعد ازیں ۱۳۸۸ء سے ۱۶۴۴ء تک منگ دور اور پھر ۱۹۱۱ء تک چی اِنگ دور Chi-ing Period میں اس کی نشوونما اور عروج ہوا۔ اس فلسفے کے مرکزی اصول تائی چی یا عظیم عقل مطلق اور لی یا عقلِ انسانی ہیں۔ تائی چی کی تحریک سے حرکی اصول یانگ پیدا ہوتا ہے اور جب یہ حرکت اپنے انجام کو پہنچ کر سکون اختیار کر لیتی ہے تو غیر متحرک

اصولِ ین جنم لیتا ہے۔ یانگ اور ین کے اس دائمی لیکن مخصوص تعلق سے آگ، پانی، مٹی، دھات اور لکڑی کے عناصرِ خمسہ پیدا ہوتے ہیں جن سے مادی دنیا کو وجود ملتا ہے۔

اس طریقے سے کنفیوشس کے پیروکار حقیقت کو بتدریج ارتقا پذیر مربوط نظام کی صورت میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک اعلیٰ انسان کا ہر فعل انہی اصولوں کی ایک تمثیل ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک عالمگیر معنویت اختیار کر جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک عام فرد اور انسانِ کامل میں بنیادی فرق یہی ہے کہ وہ اپنے اس خصوصی ادراک کے ذریعے سے اپنے کردار کو نہ صرف اخلاقی فضائل سے مالامال کر لیتا ہے بلکہ اس سے بھی آگے ماورائیت کے درجے پر پہنچ جاتا ہے۔ چینی فلاسفہ کا یہ طرۂ امتیاز رہا ہے کہ وہ زندگی کو ایک روزمرہ فطری حقیقت کے طور پر لیتے ہیں اور پھر اس میں روحانیت کا رنگ بھر کے اسے اعلیٰ و ارفع معانی پہنا دیتے ہیں۔ کنفیوشس کے افکار کی تشکیلِ نو میں اس مقصد کو بڑی خوش اسلوبی سے حاصل کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بارہویں صدی سے انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک یہی فلسفہ چین کی فکری پہچان رہا ہے۔ تاہم پچھلے سو سال کے دوران مغربی افکار کی یلغار کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نئے حالات کے پیشِ نظر ایک نئے فلسفے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔

مسلم فلسفہ جسے تاریخی لحاظ سے فکرِ مشرق کا ایک حصہ قرار دیا جاتا ہے اس پر اساطیری اور دیومالائی میلانات کا الزام لگانا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی مفکرین اور فلاسفہ اپنے فکری تعصب کے باوجود اسے نظر انداز کرنے میں ناکام نظر آتے ہیں۔ بلاشبہ ظہورِ اسلام اور پھر اس کی اشاعت و ترویج اور تمدنی عروج تاریخِ افکارِ عالم میں ایک اہم اور فیصلہ کن موڑ کی مانند ہے۔ تاریخی اور علمی لحاظ سے اسلام نہ صرف تمام سابقہ مذاہب کے فکری اور نظری عناصر کو خود میں جذب کر لینے کی کماحقہ اہلیت رکھتا ہے بلکہ تاریخی تناظر میں ماضی کے تمام ادبی اور فکری سرمائے کی وراثت کا بھی حق رکھتا ہے۔ قدیم عراق، مصر، چین، ہندوستان اور یونان کے تہذیبی اور تمدنی مظاہر مسلم فلسفہ و علم کے لیے ایسا مواد مہیا کرتے ہیں جسے نقطۂ آغاز بنا کر مسلم حکماء اور فلاسفہ نے بدیع و جدید مکاتبِ فکر کی بنیاد رکھی۔

اس میں شک نہیں کہ مسلم علم الکلام اور مابعد الطبیعیات کے بنیادی تار و پود یونانی علوم کے عرب پہنچنے پر پوری طرح واضح ہوتے ہیں۔ اسی طرح مسلم صوفیا مختلف حوالوں سے ہندومت، بدھ مت اور دوسرے بیرونی عناصر کے زیرِ اثر محسوس ہوتے ہیں لیکن ان کے تصوف اور فلسفیانہ نظریات کا خمیر خود دینِ اسلام اور دوسرے مقامی فکری عقائد سے اٹھایا گیا جو در اصل قرونِ وسطیٰ (ساتویں صدی عیسوی سے چودھویں صدی عیسوی تک کا زمانہ) کے مسلم مفکرین کے فکر و عمل میں تجربہ اور مشاہدہ کے سائنسی

طریق اس حد تک راسخ تھے کہ ایک طرف تو وہ بغیر کسی تعصب کے مخالف نظریات کی، ان کے جواز اور روایت کے مطابق، توثیق یا تردید کرتے تھے دوسری طرف وہ کسی بھی مستحکم عقیدے کی دوبارہ جانچ پڑتال کرنے کو ہمہ وقت تیار رہتے تھے۔ اس رویے کے رہنما اصول، تجربیت، حقیقت پسندی اور عملی افکار تھے جس کے نتیجے میں وہ ایک متحرک ارتقاء پذیر کائنات کا تصور قائم کر کے مظاہرِ فطرت اور تاریخی عوامل کی تسخیر کو اپنا مطمع نظر سمجھتے تھے۔ اس طرزِ عمل کی ترغیب و تحریک قرآنِ حکیم کے نقطۂ نگاہ کی فعالیت اور اسلامی تعلیمات کے غیر کلاسیکی رجحانات سے ہوئی۔ چنانچہ اس وقت کا مسلم فلسفہ اس نظریہ پر قائم نظر آتا ہے کہ

"زندگی ایک ارتقائی تغیر کا عمل ہے جو دائم حرکت ہے۔"

اسلام کی اس انقلابی سوچ نے مسلم فلاسفہ کو فکرِ یونان کے سائنسی، منطقی اور مابعد الطبیعیاتی نظریات کے خلاف صف آرا کر دیا۔ ابنِ سینا نے باقاعدہ منطقی بنیادوں پر ارسطو کے مغالطوں کو تنقید کا نشانہ بنایا اور موجودہ عالم کا بغور جائزہ لے کر اہم منطقی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل کی از سرِ نو تعبیر و تفسیر کی۔ خدا کے وجود کے بارے میں وہ اپنے نظریات میں جدید مغربی مفکرین ڈیکارٹ اور کانٹ کا ہم پلہ نظر آتا ہے۔ النظام اور غزالی کا اصولِ تشکیک بھی ڈیکارٹ کے "میں جانتا ہوں اس لیے میں ہوں" کے نظریہ سے کئی سو سال پہلے وضع کیا گیا۔ اسی طرح الاشراقی، الرازی اور ابن تیمیہ کے نظریات میں عصرِ حاضر کی ارسطو کے ابطال کی تحریک کے جراثیم پائے جاتے ہیں۔ وہ ایک منظم علمی انداز میں یونانی منطق کی تردید کرتے ہوئے اس کی کوتاہیوں اور کمزوریوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ خصوصاً ابن تیمیہ نے قیاس کی شکلِ اوّل —— کو باطل ثابت کر کے اسے اس بنیاد پر رد کر دیا کہ اس میں مغالطہ انحصار مقدمہ بر نتیجہ Fallacy of Petitio Principii کا ارتکاب ہوتا ہے۔ اس بارے میں یہی دلیل صدیوں بعد مِل نے بھی دی۔

عصرِ جدید کے تمدنی ارتقاء کے لیے مسلم فلاسفہ کا سب سے بڑا کارنامہ سائنس یا استقرائی طریقے Inductive Method کی اختراع ہے۔ یوں تو اکثر مسلم مفکرین اپنی تحقیقات میں سائنسی طریقِ کار کا استعمال کرتے رہے لیکن ذکریا الرازی، ابن حزم، ابن ہیثم، ابن طفیل اور ابن تیمیہ ان میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ ارسطو کے 'قیاس کی شکل اوّل' پر الرازی کی تنقید سراسر استقرائی انداز میں ترتیب دی گئی۔ ابن حزم کا حسّی ادراک پر زور دینا اور ابن تیمیہ کا استقرائی استدلال کو زیادہ معتبر سمجھنا بھی اس روایت کا حصہ ہے۔ ابن ہیثم کے خیال میں استقرائی طریقِ کار قیاسی استدلال سے بہتر ہے اور اس

بنیاد پر وہ ارسطو اور اس کے جانشینوں پر تنقید کرتا ہے۔ اس کے خیال میں سائنسی تحقیق کے لیے یہ ایک بنیادی اور لازمی ضرورت بھی ہے۔ ابنِ طفیل اپنی کتاب "حیّ ابن یقظان" میں اس طریقے کے استعمال کی دور رس نتیجہ خیزی کی طرف واضح اشارے کرتا ہے۔

ابنِ طفیل کی تجربیت پسندی اور الکندی، ابنِ سینا، البیرونی، الخوارزمی اور الرازی کی سائنسی تحقیقات سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ سائنس کا تجرباتی طریقہ Experimental Method ———— محض مغرب کی اختراع نہیں ہے۔ بلاشبہ سائنسی سوچ کے حوالے سے مسلم مفکرین یونانی فلاسفہ کی نسبت سائنسی اور تجربی روایت کے زیادہ قریب تھے۔ عرب فلاسفہ کی اثباتیت، باریک بینی تفصیل پسندی اور مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی علمی تحقیق و جستجو ان کے یونانی فلسفیانہ روایت سے بُعد کا ثبوت ہیں اور اسی انداز اور رویّے کی یورپ کو ترسیل مغربی نشاۃِ ثانیہ اور جدید علوم کے احیاء کا بڑا سبب بنی۔ یہ درست ہے کہ چودھویں صدی عیسوی کے بعد طویل عرصے تک مسلم فلسفہ جمود کا شکار رہا اور آج تک ابنِ سینا، الغزالی یا ابنِ خلدون کے پایہ کا کوئی مفکر پیدا نہ ہو سکا۔ بایں ہمہ عصرِ حاضر میں شاہ ولی اللہ، عبدہٗ اور علامہ اقبالؒ جیسے مفکرین نے قرونِ وسطیٰ کی اسلامی فکری شمع کو حسبِ توفیق روشن رکھنے کی سعی کی۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلم فلسفہ کی تشخیص اور پہچان بہرحال قرونِ وسطیٰ کے مسلم مفکرین کے درخشندہ دور سے ہی ہو گی۔ اور اسی حوالے سے دنیا کے فلسفہ میں اس کا مقام و مرتبہ متعین ہوتا ہے۔

از: ڈاکٹر آصف اقبال خان
وائس پرنسپل، گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن
لوئر مال، لاہور

تصوّرات

اقبالؒ کا تفکّرِ حرّیت

ڈاکٹر محمد ریاض

تصورات

اقبال کا تصور حریت

ڈاکٹر محمد ریاض

مرورِ زمانہ سے ماحول کے بدلنے کے نتیجے میں نہایت اہم موضوعات طاقِ نسیاں پر رکھ دیے جاتے ہیں یا انہیں قصۂ پارینہ سمجھ لیا جاتا ہے۔ کچھ ایسا ہی حال اقبال کے تصورِ حریت اور غلامی و آزادی کے سلسلے میں ان کے مؤثر موقف کا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے نثر و نظم میں جو کچھ لکھا، اس کا معتد بہ حصہ زبان، قلم اور فکر و عمل کی آزادی سے مربوط ہے۔ اسلامی تہذیب و مدنیت کی ایک امتیازی شان ان کے نزدیک حریت سے ہی عبارت ہے۔ اسی تصور کا عالمِ پرندگان میں مظہر 'شاہین' ہے۔ تصورِ حریت کی رو سے عبد و حر یعنی غلام اور آزاد کے رجحان اور ان کی صلاحیت میں بڑا تفاوت کار فرما ہو جاتا ہے۔ اقبال اپنے مقالوں میں لکھتے رہے کہ دینِ اسلام کا یہ احسان عالمِ انسانی کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ اس کی تعلیمات اور مسلمان زعما کے طرزِ عمل کے نتیجے میں مکتبِ غلامی تدریجاً ختم ہوا اور ان صدیوں میں قائم ہونے والے عالمی ادارے انسان کے بنیادی حقوق کے علمبردار بنے جن میں حقوقِ آزادی مقدم ہیں۔

اقبال نے اپنا بہت سا کلام مستقل مجموعوں میں شامل نہ کیا جو اب مختلف کتابوں میں یکجا ہے۔ ان کے اردو اور فارسی متداول کلیات میں بھی آزادی کا ذکر معمولی نہیں۔ ان کے ابتدائی کلام میں ایک دلچسپ نظم "ایک پرندے کی فریاد" ہے۔ یہ انگریزی ادب سے ماخوذ نظم ہے جس کا ذیلی عنوان "بچوں کے لیے" مرقوم ہے۔ یہ سیاسی آزادی سے محرومی کا ایک نوحہ ہے۔ اس میں سیاسی اسیر و مقید شخص "صیاد" سے آزادی طلب کرتا ہے مگر کسی استعمار گر کا دل کہاں پسیجتا ہے ؎

گانا اسے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے
دکھتے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے
آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنے والے
میں بے زباں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دعا لے

برصغیر کے سیاسی استعمار گر انگریزوں سے حصولِ آزادی کے لیے اقبال کا یہ لہجہ تند سے تند تر ہوتا رہا۔ اس کی انتہا ہمیں مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں ملتی ہے۔ اقبال اس مثنوی میں عالمِ انسانی کی جملہ خرابیوں کا منبع یورپ کو بتاتے ہیں۔ وہ ان تاجر اقوام کی منافقت اور ان کی فریب کارانہ روش کی قلعی کھولتے ہیں۔ جیسا کہ حکومتِ آصفیہ دکن کی شائع شدہ خفیہ دستاویزات مظہر ہیں۔ اس مثنوی کی اشاعت پر دولتِ انگلیسی تفتیش کرنے لگی تھی کہ اقبال کا پیری و رنجوری میں لہجہ اس قدر تند و تیز کیوں ہو گیا تھا۔ علامہ مرحوم نے فرمایا تھا ؎

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
گرگے اندر پوستینِ برہ
ہر زماں اندر تلاشِ برہ
دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش
وائے از افرنگ و از کارِ فرنگ
تا کجا در قیدِ زنّارِ فرنگ
زخم ازو، نشتر ازو، سوزن ازو
ما و جوئے خون و امیدِ رفو
آں جہاں بانے کہ ہم سوداگر است
بر زبانش خیر و اندر دل شر است
گوہرش تغ داو در لعلش رگ است
مشکِ ایں سوداگر از نافِ سگ است

ہوشمندے از خمِ او مے نخورد
ہر کہ خورد او اندر آں میخانہ مرد

اقبال کو غلامی سے یوں بھی نفرت تھی، کیونکہ ان کے نزدیک اسلام اور غلامی اور ہیں۔
"جاوید نامہ" میں ہے ؎

مومن و پیشِ کساں بستن نطاق
مومن و غداری و کفر و نفاق
با پشیزے دین و ملت را فروخت
ہم متاع خانہ و ہم خانہ سوخت

۱۹۰۹ء میں انہوں نے بزبانِ انگریزی ایک مبسوط مقالہ "Islam as a Moral and Political Ideal" لکھا۔ اس میں وہ انسانوں کے عبد و حر کے گروہوں میں بٹ جانے کا اشارا کرتے ہیں۔ وحیِ الٰہی انسانوں کے آزاد اور تمدن میں ترقی یافتہ بنانے کا اہتمام کرتی رہی مگر اس ترقی و حریت کو دینِ اسلام نے زیادہ عملی کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، خلفائے راشدینؓ اور کئی متاخر مسلمان حکمرانوں نے اپنے تعمیری اقدامات کے ذریعے مکتبِ غلامی کو تدریجاً ختم کرنے کا اہتمام کیا۔ قرآن مجید نے غلاموں کے آزاد کرنے کی تحریص کرائی اور بعض گناہوں کا کفارا غلام آزاد کرنا قرار دیا۔

اقبال کا بنیادی تصور "خودی" ابتدا میں "شخصیت" کے نام سے موسوم ہوا۔ علامہ مرحوم نے فرمایا کہ:

"اگر اسلام 'عبد و حر' کا امتیاز کم کرتے کرتے اسے ختم ہی نہ کر دیتا تو انسانیت کا معتد بہ حصہ 'مکمل شخصیت' سے محروم رہتا۔"

متاخر مسلمان حکام کے غلاموں پر اعتماد اور ان کو مساویانہ معاشرتی حقوق دینے کے سلسلے میں اقبال نے امیر امان اللہ خان کے والد امیر عبد الرحمٰن خان افغانی کی سوانح عمری کا حوالہ دیا ہے۔ اس امیر نے اپنے جملہ عسکری اور انتظامی امور غلاموں کے سپرد کر دیے تھے۔ غلامی و حریت دراصل متفاوت ذہنی رویّے پیدا کرتے ہیں۔ اس سے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ عبد و حر دو متفاوت مخلوقات ہیں ؎

آزاد کی رگ سخت ہے مانندِ رگِ سنگ
محکوم کی رگ نرم ہے مانندِ رگِ تاک
محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نومید
آزاد کا دل زندہ و پُرسوز و طربناک

آزاد کی دولت دلِ روشن، نفسِ گرم
محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک
محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروّت
ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش
وہ بندۂ افلاک ہے یہ خواجۂ افلاک [۵]

مثنوی "رموزِ بیخودی" میں اقبال نے اسلامی مدنیت کے تین اہداف و مقاصد بتائے ہیں۔

یہ اصولی مقاصد ہیں:

۱۔ اخوت

۲۔ حریت

۳۔ مساوات

اخوت کے سلسلے میں انہوں نے حضرت ابوعبید ثقفیؓ کے طرزِ عمل کی مثال دی ہے جنہوں نے ایک عام مسلمان کے فیصلے کا احترام کیا اور اس کی طرف سے دشمن کی فوج کے ایک سالار جابان کی جان بخشی کے فیصلے کا پورا پاس رکھا۔

مساوات یعنی قانون کی نظر میں برابری۔ یہاں سلطان مراد اول عثمانی کی مثال دی گئی، جو حریت سے بھی مربوط ہے۔ سلطان نے ایک مسجد کی تعمیر بلند کی اور بیچارے معمار کی کلائی کٹوا دی۔ معمار نے حاکم شرع کے ہاں دعوی کر دیا تو وہاں سے بادشاہ کا بھی وہی ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ صادر ہوا۔ بادشاہ کا ہاتھ کٹنے لگا تو معمار نے از روئے عدل و احسان اسے معاف کر دینے کا اعلان کیا۔

شاعرِ اسلام نتیجۃً فرماتے ہیں ؎

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست
خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست
پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسندِ دیبا یکے است

یعنی غلام مسلمان، آزاد افراد سے مرتبے میں فروتر نہیں۔ بادشاہ کا خون، معمار کے خون سے زیادہ پُر رنگ نہیں۔ قرآن مجید کے روبرو غلام و آقا، ٹاٹ و ریشمی مسند، ایک ہیں۔

حریتِ اسلامیہ کی مثال علامہ اقبال نے حضرت امام حسینؓ کی شہادتِ عظمیٰ سے دی۔ امامؑ موصوف نے حریت کے پیار ہے کی خاطر اپنی اور اپنے خانوادے کی جان کا نذرانہ پیش کر دیا مگر اصولِ اسلام سے متصادم کسی امر پر سمجھوتا نہ کیا۔ اقبال تمہیداً اخوت، مساوات اور حریت کو متداول کرنے والے دینِ حق کی حامل امت کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں ؎

امتے از ما سوا بیگانۂ
بر چراغِ مصطفیٰؐ پروانۂ
مرسلان و انبیاءؑ آبائے او
اکرم او نزدِ حقؐ اتقائے او
کل مومنٌ اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ
در نہادِ او مساوات آمدہ
ہمچو سرو آزاد فرزندانِ او
پختہ از "قالوا بلیٰ" پیمانِ او

یہاں تک واضح ہو گیا کہ اقبال حریت کے اس لیے بھی دلدادہ تھے کہ وہ دینِ اسلام کا تقاضا ہے۔ اور اس نعمت سے شخصیت یا خودی کا عامل نشوونما پاتا ہے۔ اس دوسرے سیاق میں وہ نظم "خضرِ راہ" میں حریت اور غلامی کی قوتوں کا اس طرح موازنہ کرتے ہیں ؎

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

اقبال کبھی حریت کو براہِ راست دلآویز صورت میں پیش کرتے رہے اور کبھی غلامی کے مکروہ چہرے سے نفرت دلا کر۔

ایک فارسی قطعے میں وہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ قطعے کا مدعا یہ ہے کہ کوئی کتا دوسرے کتے کا غلام بن کر نہیں رہتا تو انسان کو کیا ہوا؟

آدم از بے بصری بندگیٔ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی از خوئے غلامی ز سگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سر خم کرد[۹]

ان کی ایک فارسی مثنوی "بندگی نامہ" کتاب زبورِ عجم کا جزو ہے۔ بندگی نامہ یعنی غلامی نامہ۔ اس پوری مثنوی میں اقبال نے غلامی کی مذمت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ غلام جدت اور ابداع سے محروم ہوتے ہیں۔ ان کے فنونِ لطیفہ جیسے موسیقی، مصوری اور فنِ تعمیر، نقالی اور زندگی سے فرار کے مظہر ہوتے ہیں۔ ان کا مذہب بھی تظاہر، نفاق اور سربزیری کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

اس مثنوی کی تمہید بڑی رقت بار ہے۔ چاند، خالقِ کائنات سے ملتجی ہے کہ اسے زمین میں احرار اور غیور انسان دکھا، ورنہ اس کی چاندنی کو غلاموں پر ضائع نہ فرما۔

اس حصے کے آخری تیسرے بند کے سات اشعار صنعتِ جمع میں ہیں۔

شورہ بوم از نیش کژدم خار خار
مور او اژدر گز و عقرب شکار
صرصرِ او آتشِ دوزخ نژاد
زورقِ ابلیس را بادِ مراد
آتشے اندر ہوا غلتندۂ
شعلۂ در شعلہ پیچندۂ
آتشے از دودِ پیچاں تلخ پوش
آتشے تندر غو و دریا خروش
در کنارش مارہا اندر ستیز
مارہا با کفچہ ہائے زہر ریز
شعلہ اش گیرندہ چوں کلبِ عقور
ہولناک و زندہ سوز و مردہ نور
در چنیں دشتِ بلا صد روزگار
خوشتر از محکومیٔ یک دم شمار

یعنی :

ایک ایسے خراب مقام کا سوچیں جہاں بچھوؤں کے ڈنک مارنے کے علاطم ہوں۔ وہاں کی چیونٹیاں، سانپوں کو ڈسنے اور بچھوؤں کو شکار کرنے والی ہوں۔ وہاں کی لُو میں دوزخ کی آگ کی تاثیر ہو۔ یہ بادِ تند کشتیِ ابلیس کے لیے سازگار ہو۔ وہاں کی پوری فضا میں آگ پھیلی ہوئی ہو۔ شعلے سے شعلہ لپٹا ہوا ہو۔ آگ سیاہ دھوئیں میں گھری ہوئی ہو۔ اس آگ سے بجلی کی کڑک اور طوفانِ بحر کی سی صدائیں برپا ہوں۔ وہاں کے زہریلے پھن والے سانپ ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوں۔ اس آگ کے شعلے باؤلے کتوں کی طرح حملہ آور، ہولناک، تباہی انگیز اور نورانیت سے محروم ہوں۔ اس ہولناک مصیبت میں سینکڑوں زمانے گزارنے سے غلامی کا ایک دن بسر کرنا زیادہ مشکل ہے۔

زبورِ عجم کے غزلیاتی حصے شاعر کے لیے باعثِ فخر ہوئے۔ بالِ جبریل میں فرمایا:

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

مگر یہی زبورِ عجم، زبورِ رستاخیز بھی ہے۔ اس کے چند متزادات ایسے مثل نشید ہائے حریت ہیں۔ حصہ دوم کے چند نغموں کی طرف یہاں اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے:

ما چشمِ عقاب و دلِ شہباز نداریم
چوں مرغِ سرا لذتِ پرواز نداریم
اے مرغِ سرا خیز و پریدن دگر آموز

خاور ہمہ مانندِ غبارِ سرِ راہے است
یک نالۂ خاموش و اثر باختہ آہے است
ہر ذرۂ ایں خاک گرہ خوردہ نگاہے است
از ہند و سمرقند و عراق و ہمداں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز

میر و سلطاں نرد باز و کعبتینِ شاں دغل
جانِ محکوماں ز تن بر دند و محکوماں بخواب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب!

اقبال کے زیرِ حوالہ مستزادات، نغماتِ حریت آموز اور جرأت افزا ہونے کے علاوہ عسکری آہنگ کے بھی آئینہ دار ہیں۔ اسی لے کی مدد سے ان کی شاعری جلال اور شکوہ کی آئینہ دار ہوئی ہے

مقابلہ تو زمانے کا خوب کرتا ہوں
اگرچہ میں نہ سپاہی ہوں نے امیرِ جنود
جبینِ بندۂ حق میں نمود ہے جس کی،
اسی جلال سے لبریز ہے ضمیرِ وجود

علامہ اقبال کی شاہکار تصنیف 'جاوید نامہ' ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ صوری اور معنوی حریت کے درس کے سلسلے میں اس کتاب کے تین مقامات بالخصوص قابلِ ذکر ہیں:

ایک مقام پر حضرت میر سید علی ہمدانی 'شاہ ہمدانؒ' (۷۸۶ھ) حصولِ آزادی کی خاطر جان تسلیم کرنے کا پیغام دیتے دکھائی دیتے ہیں:

با تو گویم رمزِ باریک اے پسر!
تن ہمہ خاک است و جاں والا گہر
گر نگہداری بمیرد در بدن
ور بیفشانی فروغِ انجمن
چیست جاں دادن؟ بحق پرداختن
کوہ را با سوزِ جاں بگداختن
جلوہ مستی؟ خویش را دریافتن
در شباں چوں کوکبے برتافتن
خویش را نایافتن نابودن است
یافتن، خود را بخود بخشودن است

اس سے پیشتر "فلکِ زحل" پر دو غدارانِ وطن کو سخت ترین عذاب میں مبتلا دکھایا گیا ہے۔ ایک بنگال کا میر جعفر تھا اور دوسرا میسور کا میر صادق۔ انہوں نے بالترتیب جنگِ پلاسی (۱۷۵۷ء) اور جنگِ میسور (۱۷۹۹ء) میں نواب سراج الدولہ شہیدؒ اور سلطان فتح علی ٹیپو شہیدؒ سے غداری کی جس کے نتیجے میں ۴۰ سال کے عرصے میں برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کے قدم برصغیر میں اتنے مستحکم ہو گئے کہ کوئی ساٹھ برس کے بعد وہ اس پورے ملک کو تاجِ برطانیہ کے ماتحت کروا گئی۔ ان غداروں کو موت آتی تھی نہ آتشِ دوزخ انہیں قبول کرتی تھی۔

اقبال فرماتے ہیں کہ برصغیر کی سیاسی غلامی کو ان غداروں کی ہوس ناکی نے جنم دیا اور ایسے غداروں سے ہر کہیں اور ہر زمان میں برحذر رہنے کی ضرورت ہے ؎

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن
می ندانی خطۂ ہندوستاں
آں عزیزِ خاطرِ صاحب دلاں
در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت؟
ایں ہمہ کردارِ آں ارواحِ زشت
ملتے را ہر کجا غارت گرے است
اصلِ او از صادقے یا جعفرے است
الاماں از روحِ جعفر الاماں
الاماں از جعفرانِ ایں زماں

پھر سلطان شہید ٹیپوؒ کا دریائے کاویری کے نام پیغام ہے۔ اس پیغام کا ایک جزو یہ ہے کہ غلام موت سے ڈرتے ہیں۔ احرار اور آزاد افراد موت کو لبیک کہتے ہیں۔ مومن تو مرگِ بستر سے خرسند نہیں۔ اسے حیدری اور کراری سے لگاؤ ہے۔ وہ دفاع یا اصلاح کی خاطر جنگ و جہاد بھی کرتا ہے مگر اس کا جہاد غارت گری سے پاک اور منزہ ہوتا ہے۔ اس کا جہاد ناگزیر صورت میں ہجرت الی الحق ہے جسے ایک حدیث میں اسلام کی رہبانیت قرار دیا گیا ہے۔ حضرت علامہ کے یہ اشعار بالخصوص آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں ؎

ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ
زندگی او را حرام از بیمِ مرگ

بندۂ آزاد را شانے دگر
مرگ او را مید.... جانے دگر
گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر
مرگِ پورِ مرتضیٰ چیزے دگر
جنگِ شاہانِ جہاں غارت گری است
جنگِ مومن، سنّتِ پیغمبری است
جنگِ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست
ترکِ عالم، اختیارِ کوئے دوست
آنکہ حرفِ شوق با اقوام گفت
جنگ را رہبانیِ اسلام گفت

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، حریت سیاسی ہی نہیں، فکری بھی اہم اور ضروری ہے۔ فکری آزادی کی اساس پاکیزگی اور عفتِ فکر پر ہونی چاہیے۔ تطہیرِ فکر کے بعد تعمیرِ فکر مشکل نہیں رہتی۔ جو تفکر پاکیزہ نہ ہو، وہ قلب میں سوز و حرارت پیدا نہیں کرتا ؎

زندگی از گرمیِ ذکر است و بس
حریت از عفتِ فکر است و بس
چون شود اندیشۂ قومے خراب
ناسرہ گردد بدستش سیم ناب
پس نخستیں بایدش تطہیرِ فکر
بعد ازاں آساں شود تعمیرِ فکر[12]

فکری آزادی بے پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ فکری ارتداد کوئی خدمت نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دیکھنا چاہیے کہ آزادانہ گفتار کے پیچھے کوئی پختگی اور سلیقہ بھی ہے یا نہیں؟ آزادیِ فکر اگر کسی ضابطے کی پابند نہ ہو تو انسان حیوان کے مرتبۂ اسفل پر جا پہنچے گا۔ حیوانات بھانت بھانت کی آوازیں نکالتے ہیں مگر ان آوازوں میں کوئی ربط و ضبط بھی ہے؟ اقبال نے فرمایا ؎

جو ذوقِ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز
اس مرغکِ بے چارہ کا انجام ہے افتاد

ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا
ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیاد
اُس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد[۱۳]

اور ؎

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا طریقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ[۱۴]

مردِ حُر کے اوصاف

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کا ایک عنوان "مردِ حُر" ہے۔ یہ مردِ حُر ایک نصب العینی مردِ آزادہ ہے۔ وہ گویا اقبال کا تصوراتی مردِ مومن ہے۔ مردِ حُر سلطان و امیر کو خاطر میں نہیں لاتا۔ سلاطین اس سے خوفزدہ رہتے ہیں۔ وہ عبدِ فرنگ نہیں، عبدہٗ ہے۔ وہ لا الٰہ الا اللہ کا وارثِ حقیقی ہے۔ وہ تقدیر کا شاکی نہیں۔ خود تقدیر ساز ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ مردِ حُر کی ہم نشینی غلاموں کے لیے اکسیر ہے۔ تاثیرِ صحبت سے غلامی کی زنجیریں ٹوٹ جاتی ہیں ؎

مردِ حُر محکم ز وردِ "لاتخف"
ما بمیداں سر بجیب، او سر بکف
مردِ حُر از لا الٰہ روشن ضمیر
می نگردد بندۂ سلطان و میر
ما ہمہ عبدِ فرنگ، او عبدہٗ
او نگنجد در جہانِ رنگ و بو

ما کلیسا دوست ، ما مسجد فروش
او ز دستِ مصطفیٰ پیمانہ نوش
سینۂ ایں مرد می جوشد چو دیگ
پیشِ او کوہِ گراں یک تودہ ریگ

طعنہ وطنز کا نشتر

اقبال نے حریت کے لیے جد و جہد نہ کرنے والوں اور غلامی پر قانع افراد پر طعنہ وطنز کے نشتر چلائے اور اس طرح انہیں حصولِ آزادی کے لیے آمادہ تر کیا۔ یہاں اس سلسلے میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

کتاب "ضربِ کلیم" میں ایک قطعہ "شکر و شکایت" کے عنوان سے ہے۔ اس میں وہ شکرِ خدا ادا کرتے ہیں کہ انہیں روحانی اور فکری بلندی نصیب ہوئی۔ انہیں عالمگیر شہرت ملی اور انہیں مسلم نشاۃ ثانیہ کا نقیب بنایا گیا۔ اس کے باوجود وہ شاکی ہیں کہ وہ برصغیر ہند میں پیدا ہوئے جہاں کے لوگ غلامی قبول کیے ہوئے ہوں ؎

میں بندۂ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا
رکھتا ہوں نہاں خانۂ لاہوت سے پیوند
اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند
تاثیر ہے یہ میرے نفس کی کہ خزاں میں
مرغانِ سحر خواں مری صحبت میں ہیں خورسند
لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے
جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند

"سلطانی" کے عنوان سے وہ مسلمانوں سے مخاطب ہیں کہ مومنانہ عشق و مستی اور فقر کی عدم نگاہبانی کی وجہ سے وہ فرنگ کی غلامی کے شکنجے میں جکڑ دیے گئے ہیں ؎

یہ جبر و قہر نہیں ہے ، یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہانبانی !
کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

مثالِ ماہ چمکتا تھا جس کا داغِ سجود
خرید لی ہے فرنگی نے وہ مسلمانی

ایک قطعے کا عنوان ہی "گلہ" ہے۔ اس میں برِ صغیر کے غلاموں کی بدحالی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس بدحالی و غلامی کا گلہ مجھے اہلِ ہند سے ہے۔ یورپ سے کیا گلہ کریں، وہ تو من جملہ استعمار گراں ہے ہی۔ مگر اہلِ ہند سے گلہ شکوہ ہے کہ وہ غلامی پر رضامند نظر آتے ہیں ؂

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مُردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تُو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

اقبال کی ایک طنز اپنے حوالے سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ راز کہنا پڑتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر درود و سلام بھیجتے وقت مجھے ایک خاص وجہ سے ندامت ہوتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حریت و آزادی کا عالمی منشور دیا۔ ایسے پیغمبر کی امت سے انتساب اور غلامی پر قناعت اجتماع ضدین ہے۔ اس لیے ایک حساس غلام کو درود خوانی پر ندامت و خجالت ہونا ناگزیر ہے۔ اس طرح اس کا انتساب بہ رسولؐ گویا پیغامِ آخر الزماںؐ کو خراب کرنا ہے ؂

گرچہ دانا حالِ دل باکس نگفت
از تو دردِ خویش نتوانم نہفت
تا غلامم در غلامی زادہ ام
ز آستانِ کعبہ دور افتادہ ام
چوں بنامِ مصطفےٰؐ خوانم درود
از خجالت آب می گردد وجود
عشق می گوید کہ 'اے محکومِ غیر!
سینۂ تو از بتاں مانندِ دیر

تا نداری از محمدؐ رنگ و بو
از درودِ خود میالا نامِ او[۵]

یہاں ضمناً یہ نکتہ بیان کر دیا جائے کہ اقبال ایک عظیم عاشقِ رسولؐ ہونے کے علاوہ کثرت سے درود خواں بھی تھے۔ چنانچہ کبھی کبھی اپنے کلام کی حسنِ تاثیر کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس کا باعث درود خوانی ہو سکتا ہے۔ نظم "مسجدِ قرطبہ" میں وہ تحدیثِ نعمت کے طور پر فرماتے ہیں ؎

کافرِ ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق
دل میں صلوٰۃ و درود، لب پہ صلوٰۃ و درود

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اقبال اس بات کے آرزو مند تھے کہ مسلمانوں کے طرزِ عمل سے لوگ اسلام کے بارے میں مثبت نقطۂ نظر اختیار کریں۔ موجودہ عصر کے مسلمان، الا ماشاءاللہ، اسلام کے بارے میں غیر مسلموں کو متنفر کر دیتے ہیں۔ "جوابِ شکوہ" کے ایک بند میں ہے ؎

ہاتھ بے زور ہیں، الحاد سے دل خوگر ہیں
امتی باعثِ رسوائیِ پیغمبرؐ ہیں
بت شکن اٹھ گئے، باقی جو رہے بت گر ہیں
تھا براہیم پدر اور پسر آزر ہیں
بادہ آشام نئے، بادہ نیا، خُم بھی نئے
حرمِ کعبہ نیا، بت بھی نئے، تم بھی نئے

جامع بیان والی ایک نظم

ارمغانِ حجاز علامہ اقبال کا آخری مجموعۂ کلام ہے جو ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات کے چند ماہ بعد شائع ہوا۔ اس کے اردو حصے میں "غلامی و آزادی" کے ضمن میں قابلِ توجہ نکتے ملتے ہیں۔ ایک نظم میں 'عالمِ برزخ'، 'قبر'، 'مُردے'، 'صدائے غیب' اور 'زمین'، محوِ کلام دکھائی دیتے ہیں۔ رستاخیز کے لیے "صدائے غیب" آتی ہے کہ بقائے دوام صرف آزاد افراد کی خاطر ہے۔ اس پر محکوم افراد کی قبور اپنے مُردوں کو کوستی ہیں کہ انھوں نے آزادی کیلیے جدوجہد کیوں نہ کی تھی:

○

صدائے غیب

نے نصیبِ مار و کژدم، نے نصیبِ دام و دد
ہے فقط محکوم قوموں کے لیے مرگِ ابد
بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

قبر

(اپنے مُردہ سے)

آہ ظالم! تو جہاں میں بندۂ محکوم تھا!
میں نہ سمجھی تھی کہ ہے کیوں خاک میری سوز ناک
تیری میّت سے مری تاریکیاں تاریک تر
تیری میّت سے زمیں کا پردۂ ناموس چاک
الحذر محکوم کی میّت سے سو بار الحذر
اے سرافیل! اے خدائے کائنات! اے جانِ پاک

ایک دوسری نظم "دوزخی کی مناجات" ہے۔ یہ دوزخ نشین شخص عالم انسانی کے سارے مظالم یاد کرتا اور ان کی مذمت کرتا ہے کہ وہ بھی دوزخ ہی تھے۔ دوزخ میں عتاب و عذاب سے صرف نظر وہ شکر کرتا ہے کہ یہاں تو سوداگرِ یورپ یعنی انگریز کی غلامی سے اسے رہائی ملی ہوئی ہے۔

اللہ! ترا شکر کہ یہ خطۂ پُرسوز
سوداگرِ یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

اس حصے کی ایک طویل نظم "ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض" ہے۔ نام فرضی ہے۔ اس نظم کے ۱۹ حصے ہیں۔ کوئی نصف صدی پہلے بھی کشمیری آزادی و حریت کے لیے سرگرم تھے علامہ اقبال نے اس وقت انہیں درسِ حریت دیا اور غلام ساز قوتوں کے ہتھکنڈوں سے آگاہ کیا۔ اس نظم کے مطالب، اقبال کے اکثر کلام کی طرح ہنگامی اور عصری نوعیت کے نہیں۔ ان کی شان ابدی ہے کہ گویا ابھی کہے جا رہے ہیں۔

ایک نظم وہ کہتے ہیں کہ حاکم فریب کارانہ ہتھکنڈوں کے ذریعے، غلامی کی زنجیریں محکم کیے رکھتے ہیں۔ وہ غلاموں کو حقوق و مراعات کے سبز باغ تو دکھاتے ہیں مگر عملاً انہیں دبائے رکھتے ہیں۔ ایسے حالات میں محکوموں کا جذبۂ خودی ہی کام کر سکتا ہے ۔

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
مکر و فنِ خواجگی، کاش سمجھتا غلام!
شرعِ ملوکانہ میں جدتِ احکام دیکھ
صور کا غوغا حلال، حشر کی لذت حرام
اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل
سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام

یہ اس نظم کا دوسرا جزو تھا۔ ایک دوسرے حصے میں وہ فرماتے ہیں کہ عبد و حر کے رجحان اور ذوق میں تفاوت کارفرما ہوتا ہے۔ چنانچہ عالمِ تصوف کے مباحث احرار کے لیے بیدار ساز ہیں اور غلاموں کے لیے پیغامِ موت ۔

خود گیری و خودداری و گلبانگِ انا الحق
آزاد ہو، سالک تو ہیں اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا "ہمہ اوست"
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

اس نظم کا چوتھا اور پانچواں حصہ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ حریت خواہیِ کشمیریاں کے موجودہ تناظر میں لکھا گیا ہے۔ ان حصوں کو بلا تبصرہ نقل کیے دیتے ہیں ۔

گرم ہو جاتا ہے جب محکوم قوموں کا لہو
تھرتھراتا ہے جہانِ چار سو و رنگ و بو
پاک ہوتا ہے ظن و تخمیں سے انساں کا ضمیر
کرتا ہے ہر راہ کو روشن چراغِ آرزو
وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن و تارِ رفو

ضربتِ پیہم سے ہو جاتا ہے آخر پاش پاش
حاکمیت کا بتِ سنگیں دل و آئینہ رُو

❋

درّاج کی پرواز میں ہے شوکتِ شاہیں
حیرت میں ہے صیاد، یہ شاہیں ہے کہ درّاج
ہر قوم کے افکار میں پیدا ہے تلاطم
مشرق میں ہے فردائے قیامت کی نمود آج
فطرت کے تقاضوں سے ہوا حشر پہ مجبور
وہ مردہ کہ تھا بانگِ سرافیل کا محتاج

غلامی و آزادی کا موازنہ

اقبال نے آزاد اور غلام افراد کے رجحانات اور ان کی معنوی توانائیوں کے فرق پر بہت لکھا ہے۔ اس قسم کا ایک موازنہ ان کی فارسی مثنوی اسرارِ خودی میں بھی ملتا ہے۔ علامہ مرحوم نے حضرت امام شافعیؒ کے مقولے . . . . "الوقت سیف" کے عنوان کے تحت مسئلہ زمان سے بحث کی۔ انہوں نے ایک نکتہ یہ بتایا کہ آزاد افراد، زمان پر حاوی ہوتے ہیں۔ وہ اندک زمان میں غیر معمولی کارنامے انجام دیتے ہیں۔ ان کی تدبیر ہی ان کی تقدیر بن جاتی ہے مگر غلام افراد کا معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان کے کاموں میں ندرت و جدت نہیں ملتی۔ وہ تقدیر کے شاکی رہتے ہیں۔ وہ زمان پر غالب نہیں۔ زمان ان پر چھایا رہتا ہے۔ زندگی اور زمان ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں۔ اس لیے یہ بات واضح ہے کہ عبد کا زندگی کے بارے میں رویہ خوش آیند نہیں جبکہ حر ہر حال میں خرم و خرسند رہتا ہے ؎

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دلِ حُر یاوہ گردد روزگار
عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب را می تند بر خویشتن
مردِ حُر خود را ز گل بر می کند
خویش را بر روزگاراں می تند

عبد را ایام زنجیر است و بس
بر لبِ او حرفِ تقدیر است و بس
ہمتِ حُر با قضا گردد مشیر
حادثات از دستِ او صورت پذیر

یہ مضامین اقبال کے اردو کلام میں بھی وارد ہوئے ہیں۔ کہیں ان کا تناظر حریت و غلامی ہے اور کہیں ایمان و کفر۔ جیسے ؎

کل ساحلِ دریا پہ کہا مجھ سے خضر نے
تو ڈھونڈ رہا ہے سمِ افرنگ کا تریاق
اک نکتہ مرے پاس ہے شمشیر کے مانند
بُرّندہ و صیقل زدہ و روشن و بَرّاق
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

☆

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟

بہرحال اقبال احرار کے جن اوصاف کے قائل ہیں، غلام ان سے بہرہ مند نہیں رہتے ؎

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے، ہے وہی زیبا
بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

مثنوی 'بندگی نامہ' کا پہلے ذکر ہوا۔ اس مثنوی میں غلامی اور غلاموں کی سخت ترین الفاظ میں مذمت ہے۔ مگر اس مذمت کا مدعا، غلاموں کو آزادی کے لیے آمادۂ پیکار کرنا ہے۔ اس سے ان کی حوصلہ شکنی مقصود نہیں ہے ؎

از غلامی دل بمیرد در بدن
از غلامی روح گردد بارِ تن
از غلامی ضعفِ پیری در شباب
از غلامی شیرِ غاب افگندہ ناب
از غلامی بزمِ ملت فرد فرد
این و آن با این و آں اندر نبرد
آں یکے اندر سجود این در قیام
کار و بارش چوں صلوٰۃ بے امام
آبروئے زندگی در باختہ
چوں خراں با کاہ و جَو در ساختہ
در غلامی تن ز جاں گردد تہی
از تنِ بے جاں چہ امیدِ بہی
ذوق ایجاد و نمود از دل رود
آدمی از خویشتن غافل رود
جبرئیلے را اگر سازی غلام
بر فتد از گنبدِ آئینہ فام
کیش او تقلید کاوش آذری است
ندرت اندر مذہبِ او کافری است
تازگیہا وہم و شک افزایدش
کہنہ و فرسودہ خوش می آیدش
چشمِ او بر رفتہ ، از آیندہ کور
چوں مجاور رزقِ او از خاکِ گور

ترجمہ:

غلامی سے جسم میں دل مردہ ہو جاتا ہے ۔ غلامی سے روح جسم کا بوجھ بن جاتی ہے ۔

غلامی سے جوانی میں بڑھاپے کی کمزوری آجاتی ہے۔ غلامی سے غار کا شیر اپنے خالص (دانت) گرا دیتا ہے۔

غلامی سے ملت کی بزم منتشر ہو جاتی ہے۔ یہ اُس سے اور وہ اس سے پیکار میں ہوتا ہے۔

یہ سجدے میں ہوتا ہے اور وہ قیام میں۔ اس (غلام قوم) کا نظام بے امام نماز کا سا ہوتا ہے۔

غلام قوم زندگی کی آبرو و غیرت برباد کر دیتی ہے۔ وہ گدھوں کی طرح گھاس اور جَو (کھانے پینے) پر خرسند رہتی ہے۔

غلامی میں جسم، روح سے خالی ہوتا ہے۔ بے روح جسم سے بہتری کی کیا توقع ہے؟

ایجاد اور خود نمائی کا ذوق دل سے جاتا رہتا ہے۔ انسان خود سے غافل ہو جاتا ہے۔

تو اگر کسی جبرئیل کو بھی غلام بنا دے تو وہ اپنے بُراق گنبد سے گر پڑے گا۔

ایسے غلام کا شیوہ تقلید اور بت گری ہے۔ اس کے مذہب میں جدّت کفر ہے۔

اس کی جدّتیں وہم اور شک میں اضافہ کرتی ہیں۔ اسے پرانی اور فرسودہ چیزیں ہی اچھی لگتی ہیں۔

اس کی نظر ماضی پہ ہے۔ مستقبل سے وہ اندھا ہے۔ مزار کے مجاور کی طرح اس کی روزی قبر کی مٹی سے ہے۔

٭

یہاں تک کی ہماری سطور سے واضح ہے کہ اقبال نے بھرپور انداز میں آزادی و حریت کی مدحت اور غلامی کی مذمت کی۔ یہ مدحت و مذمت کہیں بیانیہ انداز میں ملتی ہے اور کہیں طنز و تشنیع یا موازنے کی صورت میں۔ مقصود ہر کہیں یہی تھا کہ یہ مرد حق، استعمار گردی کے دام کے تار و پود بکھیرتا رہے اور اس کے جانفزا نغموں سے کمزور، قوی بننے کی آرزو کریں، ممولے، بلبلیں اور چڑیاں، عقابوں اور شاہینوں کا مقابلہ کریں یعنی غلام، غلام ساز ولں سے نبرد آزمائی کریں۔ اقبال کا تصور رشا میں بڑا مہتم بالشان ہے مگر حکیم الامتی کا تقاضا تھا کہ اقبال اسے وحشت ناک فوق الطائر نہ بناتے ؎

نوا پیرا ہو اے بلبل! کہ ہو تیرے ترنّم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

گرما دو غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

بجلال تو کہ در دل دگر آرزو ندارم
بجز این دعا کہ بخشی بکبوتران عقابی

کبوتر بچۂ خود را چہ خوش گفت
کہ نتوان زیست با خوئے حریری
اگر باہوئے زنی از مستیِ شوق
کلہ را از سرِ شاہیں بگیری

تصورِ شاہین

دنیا کے کئی شعرا نے شاہین یا اس کے قبیل کے قوی پرندوں کے ذکر سے اپنی زبان و بیان کو مزین کیا مگر علامہ اقبال کا کلبانگِ شاہین کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے ان کے مقابلے میں بڑھا ہوا اور زیادہ فکرو مند ہے۔ اقبال نے ایک استفسار کے جواب میں لکھا ہے کہ :

"شاہین میں اسلامی فقر و درویشی کی اعلیٰ صفات پائی جاتی ہیں جیسے وہ گھر بنانے سے بے تعلق ہے۔ بلند پرواز اور بلند نگاہ ہے۔ نہایت بلندی پر رہتا ہے۔ مردار خور نہیں ہے بلکہ خود شکار کر کے کھاتا ہے، البتہ کمزور پرندوں کے خون سے اس کے پنجے بھی رنگین ہوتے ہیں۔ اس کے پنجوں سے کوئی صید نکل نہیں سکتا۔"

شوقِ شکار میں شاہین کبھی کبھی انسانوں کے بچوں کو بھی اچک لیتا ہے[۱۸]۔ اقبال، شاہین کی اس "محکم گیری" سے بے خبر نہ تھے ؎

ترا ناداں امید غمگساریہا ز افرنگ است؟
دلِ شاہیں نسوزد بہر آں مرغے کہ در چنگ است

صیدِ مومن این جہانِ آب و گل
باز را گوئی کہ صیدِ خود بہل؟
حل نشد این معنیِ مشکل مرا
شاہیں از افلاک بگریزد چرا
وائے آں شاہیں کہ شاہینی نکرد
مرغکے از چنگِ او نامد بدرد
در کنامے ماند زار و سرنگوں
پر نہ زد اندر فضائے نیلگوں

بہرطور شاہین کی اعلیٰ صفات کئی ہیں جن کی وجہ سے یہ پرندہ اقبال کا ہی نہیں، اقبال خوانوں کا بھی محبوب و مرغوب بن گیا ہے۔ اس کی جرأت و بے باکی، چستی، تہاجم، سیر چشمی اور مستقل مزاجی اب ایک متداول بات ہے۔ کلامِ اقبال میں حیوانات اور پرندوں کا بڑا متنوع اور قابلِ توجہ ذکر ہے۔ یہ شاعر کے مطالعے اور مشاہدے کا غماز ہے۔ شاہین کے کئی دوسرے مترادفات اقبال کے ہاں ملتے ہیں جیسے باز، شاہباز، عقاب اور چرّہ شاہین۔

اقبال کے ہاں شاہین بطور ایک علامت اور کردار بظاہر ۱۹۲۳ء سے مستعمل ہوا۔ اس سے قبل ۱۹۱۹ء میں وہ حافظ کے ایک شعر کی صورت میں تضمین ہوا اور وجہِ تضمین، رئیس الاحرار مولانا محمد علی جوہر[19] کی ذات تھی ؎

شہپرِ زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند

نظم "طلوعِ اسلام" ۱۹۲۳ء میں لکھی گئی۔ اس میں شاہین کا مومنانہ ذکر ہے ؎

میانِ شاخساراں صحبتِ مرغِ چمن کب تک؟
ترے بازو میں ہے پروازِ شاہینِ قہستانی!

۱۹۲۳ء میں "پیامِ مشرق" شائع ہوئی۔ اس میں شاہین کا متنوع ذکر ہے۔ ایک نظم میں باز یعنی شاہین اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس نظم میں شاہین کے جملہ اوصاف بیان کیے گئے ہیں۔ نیز اس میں 'کافوری' شاہینوں کا بیان ہے۔ اقبال نے لفظ 'کافوری' پر حاشیہ لکھا ہے کہ:

'باز کی قسم کا ایک سفید رنگ شکاری پرندہ جو ترکستان کے پہاڑوں اور

صحراؤں میں پایا جاتا ہے"۔

اس پرندے کی خاطر امرا و سلاطین بھی ترستے رہے ہیں ؎

فقیرانِ حرم کے ہاتھ اقبالؔ آگیا کیونکر
میسر میر و سلطاں کو نہیں شاہینِ کافوری

اس نظم میں شاہین اپنے بچے کو بتاتا ہے کہ باز و شاہین دیکھنے میں مشتِ پر ہیں مگر وہ شیر دل ہیں۔ شاہین کو ادنیٰ پرندوں کی صحبت اختیار نہیں کرنا چاہیے۔ دوسرے پرندے صید ہیں اور شاہین صیاد۔ پست فطرت پرندوں کی دوستی شاہین کو اپنی صفات سے غافل کر دے گی ؎

ہوئی نہ زاغ میں پیدا بلند پروازی
خراب کر گئی شاہین بچے کو صحبتِ زاغ

شاہین کہتا ہے کہ کتنے باشے اور شکرے غلط صحبت کی وجہ سے اپنا شکاری خانوادہ بھول بیٹھے۔ باز یا عقاب کا ایک دوسرا خاصہ یہ ہے کہ وہ کوہ یا دشت میں آشیانہ اختیار کرتے ہیں اور دوسرے کی کمائی نہیں کھاتے بلکہ خود شکار کرتے ہیں۔

ایک نظم "شاہین و ماہی" ہے۔ اس نظم میں ایک بچۂ ماہی وسعتِ بحر کی بات کرتا ہے۔ بچۂ شاہین کہتا ہے کہ مجھے وسعتِ بحر سے کیا تعلق؟ میں وسعتِ افلاک سے مربوط ہوں ؎

زد بانگ کہ شاہینم و کارم بہ زمیں چیست؟
صحراست کہ دریاست تہِ بال و پرِ ماست

یہ آخری مصرعہ ہماری فضائیہ کا شعار ہے۔

شاہین کے ذوقِ پرواز، اس کی تازہ رزق حاصل کرنے کی سعی اور اس کے تند و تیز جست و خیز کرنے سے علامہ اقبالؒ نے تازہ بتازہ معانی پیدا کیے ہیں۔ وہ کبوتر یا کرگس وغیرہ کے تقابل میں باز و شاہین کی بلندیِ شان بتاتے ہیں۔ جیسے ؎

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

ؐ

رزقِ زاغ و کرگس اندر خاکِ گور
رزقِ بازاں در سوادِ ماہ و ہور

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک جہاں میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

ایک قطعے میں بوڑھا شاہین اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا ہے کہ سخت کوشی اور کبوتر کی قسم کے پرندوں پر اپنی یورش جاری رکھے ؎

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر!
وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

ایک دوسرے قطعے کا عنوان ہی "شاہین" ہے۔ اس میں یہ درویش پرندہ اپنے اوصاف و خصائل بیان کرتا ہے۔ جیسے ؎

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جوانمرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

شاہین کے مجموعی اوصاف اقبال کے ہاں ایک مسلمان و مومن کے اوصاف کے مترادف بن گئے ـــــ کلامِ اقبال کا شاہین، چند جزوی استثنائی صورتوں کے علاوہ ایک مثالی مسلمان ہے جسے مردِ حُر، مردِ غیور اور مردِ مجاہد وغیرہ سے موسوم کیا جائے گا۔ علامہ مرحوم مسلم نوجوان کو "شاہین زادہ" یا شاہین بچہ قرار دیتے ہیں وہ بجا طور پر فخر کرتے ہیں کہ انھوں نے رسمِ شاہینی اور طریقِ شاہبازی کو عام کیا ؎

تنش از سایۂ بالِ تذروی لرزہ می گیرد
چو شاہیں بچۂ اندر قفس با دانہ می سازد

اگر یک قطرہ خوں داری، اگر مشتِ پرے داری
بیا من با تو آموزم طریقِ شاہبازی را

بہت مدت کے نخچیروں کا اندازِ نگہ بدلا
کہ میں نے فاش کر ڈالا طریقہ شاہبازی کا

اس حوالے سے وہ اپنی ملت کے شاہینوں کو تلقین کرتے ہیں کہ اچھا ماحول اختیار کریں تن آسانی سے احتراز کریں اور اپنی نسبتِ محمدی کو نہ بھولیں ۔

تو اے شاہیں نشیمن در چمن کردی ازاں ترسم
ہوائے او ببالِ تو دہد پروازِ کوتاہے

میامیز با کبک و تورنگ و سار
مگر ایں کہ داری ہوائے شکار
تنِ نرم و نازک بہ تیہو گداز
رگِ سخت چوں شاخِ آہو بیار

نصیبِ جہاں آنچہ از خرمی است
ز سنگینی و محنت و پُردی است

ترا اندیشہ افلاکی نہیں ہے
تری پرواز لولاکی نہیں ہے
یہ مانا اصل شاہینی ہے تیری
تری آنکھوں میں بیباکی نہیں ہے

ترا جوہر ہے نوری، پاک ہے تُو
فروغِ دیدۂ افلاک ہے تُو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حور
کہ شاہینِ شہِ لولاک ہے تُو

وہ دعا کرتے ہیں کہ خدا، شاہیں بچوں کو ان کی بصیرت سے بہرہ ور کر دے ۔

جوانوں کو مری آہِ سحر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا! آرزو میری یہی ہے
مرا نورِ بصیرت عام کر دے[۲۲]

اقبال نے شیوۂ شاہینی کی حامل مسعود سعد سلمان لاہوری (۵۱۵ ھ) کی ایک رباعی کا اردو میں منظوم ترجمہ کیا ہے ۔ مسعود نے شاہین کی جرأت و ہمت اختیار کرنے کی تلقین کی تھی اور بلبل و طاؤس کی نوا اور رنگ سے پرحذر رہنے کا مشورہ دیا لیکن حضرتِ علامہ نے مضمون کو بغایت بلند کر دیا ہے ۔

مسعود سعد :

با ہمت باز باش و با کبر پلنگ
زیبا بگہ شکار و پیروز بجنگ
کم کن بر بلبل و طاؤس درنگ
کانجا ہمہ آواز آمد و اینجا ہمہ رنگ[۲۳]

اقبال :

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ
دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لیے تنگ
چیتے کا جگر چاہیے، شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانشِ فرہنگ
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ[۲۴]

"بے روشنیٔ فرہنگ" بہر حال ہر کوئی محترم و معزز زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ علامہ ممدوح اسی لیے اساتذہ سے نالاں تھے کہ وہ شاہیں بچوں کو مناسب تعلیم و تربیت نہیں دے رہے ؎

شکایت ہے مجھے یارب! خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا[45]

قبائے زندگانی چاک تا کے
چو موراں آشیاں در خاک تا کے
بہ پرواز آو شاہینی بیاموز
تلاشِ دانہ در خاشاک تا کے

ندائی از مقامِ کبریائی
حضورِ دوں نہاداں جبہہ سائی
تو شاہینی ولیکن خویشتن را
نگیری تا بدامِ خود نیائی

اس گفتار کو زبورِ عجم کی دعا کے چند اشعار پر ختم کر دیا جائے ؎

یارب! درونِ سینہ دلِ باخبر بدہ
در بادہ نشّہ را نگرم، آں نظر بدہ
سیلم مرا بجوئے تنک مایہ مپیچ
جولانگہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
شاہینِ من بصید پلنگاں گذاشتی
ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ

حواشی

۱۔ بانگِ درا، کلیاتِ اردو : شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۷۳ء اور بعد : ص ۳۸

۲۔ اقبال ریویو : اقبال اکادمی لاہور۔ اپریل ۱۹۸۴ء

۳۔ جاوید نامہ : کلیاتِ فارسی : شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۷۳ء اور بعد : ص ۷۸۸

۴۔ Speeches, Writings and statements of Iqbal

مرتبہ : لطیف احمد شروانی : اقبال اکادمی لاہور۔ طبع ۱۹۷۷ء

۵۔ ارمغانِ حجاز : کلیاتِ اردو : ص ۶۸۲۔ ۶۸۳

۶۔۷۔۸۔ قرآن مجید بالترتیب ۱۳ : ۹۴ ، ۱۰ : ۴۹ ، ۱۷۲ : ۷

۹۔ پیامِ مشرق : کلیاتِ فارسی : ص ۳۰۴

۱۰۔ دیکھیں میرا مقالہ "تقاریر بیادِ اقبال" علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد ۱۹۸۶ء۔ صفحہ ۱۱۴ تا ۱۲۰

۱۱۔ ضربِ کلیم : قطعہ "امید" : کلیاتِ اردو : ص ۵۷۲

۱۲۔ مثنوی "پس چہ باید کرد" کلیاتِ فارسی : ص ۸۰۷

۱۳۔ بالِ جبریل : کلیاتِ اردو۔ ص ۴۶۰

۱۴۔ ضربِ کلیم : ایضاً۔ ص ۵۳۷۔ ۵۳۸

۱۵۔ پس چہ باید کرد : کلیاتِ فارسی۔ ص ۸۳۳

۱۶۔ ضربِ کلیم : کلیاتِ اردو۔ ص ۴۳۔ ۴۴

۱۷۔ ارمغانِ حجاز : کلیاتِ اردو۔ ایضاً ص ۶۷۴

۱۸۔ مثلاً ۹۔ نومبر ۱۹۹۰ء کے اخبارات میں ایک خبر اس طرح شائع ہوئی ہے :

شاہین ۲ سالہ بچے کو پنجوں میں دبوچ کر لے گیا

تہران (۸۔ اپریل) سہنوا۔ اصفہان کے قریب ایک شاہین دو سالہ بچے کو اس وقت پنجوں میں دبوچ کر اڑ گیا۔ جب بچے کے ماں باپ اور بہن بھائی پکنک منانے میں مصروف تھے۔ یہ بات

شام کے اخبار "کیہان" نے بتائی ہے۔

اخبار کے مطابق شاہین جو بہت بلندی پر فضا میں محوِ پرواز تھا، اچانک نیچے آیا اور پلک جھپکتے ہی بچے کو پنجوں میں دبوچ کر فضا میں غائب ہو گیا۔ اس واقعہ کے بعد فوری طور پر امدادی جماعتیں طلب کر لی گئیں۔ زبردست جدوجہد کے باوجود تلاش کرنے والوں کو شاہین کا آشیانہ ملا ہے اور نہ ہی بچے کے بارے میں کچھ علم ہو سکا ہے۔

(نوائے وقت: راولپنڈی)

۱۹۔ نظم "اسیری" (بانگِ درا حصہ سوم) ۱۹۱۹ء میں مولانا جوہر کی قید سے رہائی کے موقع پر اقبال نے لکھی اور امرتسر میں پڑھی تھی۔

۲۰۔ بالِ جبریل، کلیاتِ اردو: ص ۳۵۲

۲۱۔ ایضاً: ص ۴۰۸

۲۲۔ ایضاً: ۳۷۸

۲۳۔ دیکھیں میری کتاب "اقبال اور فارسی شعرا" : شائع کردہ اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء: ص ۶۲-۶۲

۲۴۔ بالِ جبریل، کلیاتِ اردو: ص ۳۶۸

۲۵۔ ایضاً: ص ۳۲۴

140

A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture

A quarterly journal published by Sāzmān-e Tablīghāt-e Islāmī, Tehran, Islamic Republic of Iran. Contains articles on Qur'ānic studies, ḥadīth (tradition), Islamic philosophy and 'irfān (mysticism), fiqh and uṣūl (law and jurisprudence), Islamic history, economics, sociology, political science, comparative religion, etc., and reviews on books on related topics. Launched in 1983, the journal is in the third year of publication.

Scholars from all over the world are invited to contribute to the journal.

All contributions and editorial correspondence should be sent to:

The Editor, Al-Tawḥīd (English), P. O.Box 14155-4843, Tehran, Islamic Republic of Iran.

Distributed by:

Orient Distribution Services
P.O.Box 719, London SE26 6PS, England

Subscription Rates (inclusive of postage):

	Per copy	Annual Subscription
Institutions & Libraries	£ 3. 75	£ 15.00
Individuals	£ 2. 50	£ 10.00
Back copies	£ 4. 00	

مضامینِ اقبال کا عمرانی مطالعہ

ڈاکٹر صدیق جاوید

مضامینِ اقبال

کا عمرانی مطالعہ

ڈاکٹر صدیق جاوید

اقبالیات میں ایک اہم بحث یہ چلی آرہی ہے کہ اقبال شاعر ہے یا فلسفی؟ اگر بیک وقت اس کی دونوں حیثیتیں ہیں تو ہم اسے فلسفی شاعر کہیں یا شاعر فلسفی؟

اس بحث کے شرکا کی اکثریت اس نتیجہ پر متفق نظر آتی ہے کہ وہ فلسفی شاعر تھے۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اقبال نے دنیا کے اکثر فلسفی شعرا کی طرح نظم کے ساتھ ساتھ نثر کو بھی اپنی فکر کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایسے شعرا کے نثری مضامین اور مکاتیب وغیرہ ان کی منظومات کی تفسیریں اور مدلل حواشی ہوتے ہیں۔

علامہ اقبال کا سب سے پہلا مضمون:

'The Doctrine of Absolute Unity as Expounded" by Abdul Karim al-Jilani

رسالہ 'انڈین اینٹی کیوری' بمبئی کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا۔ اس مضمون کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ اس مضمون کا ایک بڑا حصہ اقبال نے اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالہ میں شامل کیا۔

اسی طرح اقبال کا مضمون (مطبوعہ مخزن جنوری ۱۹۰۲ء) بعنوان 'بچوں کی تعلیم و تربیت'، بظاہر یہ عنوان عام اور پامال ہے لیکن بغور مطالعہ کے بعد اسے اقبال کے فکر کا نقطۂ آغاز قرار دیا جاسکتا ہے[۱]۔ اسی طرح اقبال کی پہلی کتاب ۱۹۰۴ء میں 'علم الاقتصاد' کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کا بھی دقتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اس تصنیف میں اقبال کے عمرانی افکار کی بنیادیں تلاش کی جاسکتی ہیں[۲]۔

ان تحریروں کے علاوہ ۱۹۱۴ء (گویا اسرارِ خودی کی تخلیق) تک اقبال کے قابلِ ذکر مقالات کی ترتیب اور تاریخِ اشاعت حسبِ ذیل ہے:

۱۔ قومی زندگی : مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء و مارچ ۱۹۰۵ء

۲۔ دو خط بنام ایڈیٹر وطن لاہور ۱۹۰۵ء

۳۔ The Development of Metaphysics in Persia 1908.

۴۔ خلافتِ اسلامیہ[۳] (ترجمہ) ۱۹۰۸ء Political thought in Islam

۵۔ Islam as a Moral and Political Ideal 1909

۶۔ Muslim Community (a sociological study 1910)

یہاں متذکرہ مقالات کے انفرادی جائزے کے بجائے ان کا مجموعی مطالعہ کیا جائے گا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ "قومی زندگی" میں ماسبق کے مقالے (بچوں کی تعلیم و تربیت) اور "علم الاقتصاد" میں اقبال کے جو عمرانی خیالات بالواسطہ اور ضمنی طور پر بیان ہوئے ہیں، وہ "قومی زندگی" میں باقاعدہ موضوعِ بحث کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے مقالات میں بھی کم و بیش یہی عمرانی مسائل زیرِ بحث آتے ہیں۔

ہندوستان میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں قومی ترقی کا مسئلہ اہلِ فکر و نظر کی خصوصی توجہ کا مرکز تھا اور عام طور پر ترقی کو معاشرتی اصلاح سے وابستہ خیال کیا جاتا تھا۔ البتہ نسبتاً وسیع النظر اور سرگرم مصلحین کی کوششیں سماجی و معاشرتی اور تعلیمی و تجارتی اصلاحات کا بھی احاطہ کرتی ہیں۔

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں برصغیر کا نیا تعلیم یافتہ طبقہ جدید تعلیم اور جدید ذرائع رسل و رسائل کے اثرات کی وجہ سے مغربی اقوام کی تیز رفتار علمی اور تمدنی ترقیوں کو بچشمِ حیرت دیکھ رہا تھا۔ ان میں سے چند باشعور اور اہلِ بصیرت دردمند افراد نے جب مغرب کی ان علمی اور تمدنی ترقیوں کے نتائج و عواقب کا تاریخی شعور کی روشنی میں دقتِ نظر سے جائزہ لیا تو انھیں اپنی قومی زندگی کا وجود خطرے میں نظر آیا بلکہ قوم کی بقا بھی مخدوش اور مشکوک دکھائی دی۔

اس صورتِ حال کے پیشِ نظر قومی تحفظ کے لیے مختلف لوگوں نے مختلف تدابیر اور تجاویز پیش کیں۔ جن میں عام طور پر اصلاحِ معاشرت کی تحریک، حصولِ تعلیم کے لیے اداروں کا قیام اور سیاسی حقوق و مراعات کے لیے سیاسی و نیم سیاسی جماعتوں کی تنظیم کو انقلابی قدم سمجھا گیا مگر اقبال نے اپنی علمی بصیرت اور تاریخی شعور کے بدولت قومی بقا اور احیا کے ضمن میں قدرت کے نظام اور اس کے اصولوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ اقبال فلسفہ، تاریخ، ادب، مذہب اور اس حوالے سے سماجیات اور عمرانیات کے ایک زیرک طالب علم تھے۔ انھوں نے تہذیبوں اور قوموں کے عروج و زوال کے تاریخی مطالعے سے ان اسباب کا سراغ لگانے کی کوشش کی جو قدیم قوموں اور تہذیبوں کی ہلاکت کا باعث بنے۔

اس تلاش میں اقبال کی نظر ڈارون کے نظریہ "تنازع للبقا" پر آ کر ٹھہرتی ہے۔ اقبال نے اس نظریے کی علمی صداقت اور عالمگیریت کو ذہنی اور عقلی سطح پر قبول کر لیا تھا۔ جب بھی ضرورت ہوتی ہے، وہ اسی نظریے کے حوالے سے افراد، قوموں اور تہذیبوں کی بقا و فنا کا جائزہ لیتے ہیں۔ انھوں نے "علم الاقتصاد" میں انسانی ارتقا کا تذکرہ کرتے ہوئے بھی اس نظریے کو حوالہ بنایا تھا۔ اقبال اپنے مضمون "قومی زندگی" میں "تنازع للبقا" کے اصول کو قوموں پر منطبق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "واقعاتِ عالم کے مشاہدے سے حکما اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زندگی کی مختلف صورتوں یعنی انسانوں، حیوانوں، پودوں وغیرہ میں ایک قسم کی جنگ جاری رہتی ہے ..... اس کش مکشِ حیات میں کامیاب ہونے کے لیے ہر طبقۂ زندگی معروف رہتا ہے لیکن فتح صرف اسی طبقے کو حاصل ہوتی ہے جس میں رہنے کی قابلیت ہو یعنی جس نے زندگی کے متغیر حالات سے موافقت پیدا کر لی ہو..... صدہا قومیں پیدا ہوئیں، پھلیں پھولیں اور آخر کار اس اٹل قانون کے عمل سے متاثر ہو کر خاک میں مل گئیں۔"[۳۵]

اس قانون سے اقبال نے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ کائنات میں مسلسل ارتقا کا عمل جاری ہے۔ وہ کہتے ہیں

> "اب زمانہ ایک بڑے انقلاب سے گزر چکا ہے۔ اب معافِ ہستی میں اقوام کی فتح و کامیابی کا انحصار تلوار اور افرادی طاقت پر نہیں رہا۔ اس کی جگہ علوم اور ایجادات کی روز افزوں ترقیوں نے لے لی ہے۔ اب وہی اقوام غلبہ اور تسلط حاصل کریں گی گویا زندہ رہیں گی، جو کش مکشِ حیات میں نئے وسائل پر دسترس رکھتی ہوں گی۔ اس قانون کے مطابق اقوام و ملل کی طرح دوسرے تہذیبی مظاہر اور عناصر معدوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کئی زبانوں کی "موت کا راز اسی قانون کا عمل ہے"[۳۶]

> حتیٰ کہ "سینکڑوں مذاہب دنیا میں پیدا ہوئے۔ بڑھے، پھولے پھلے اور آخر کار مٹ گئے، کیوں؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ انسان کے عقلی ارتقا کے ساتھ ساتھ جدید ضروریات پیدا ہوتی گئیں..... جن کو ان مذاہب کے اصول پورا نہ کر سکے۔ یہی سبب ہے کہ اہلِ مذہب کو وقتاً فوقتاً نئے نئے علمِ کلام ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی جن کے اصول کی رو سے انھوں نے اپنے اپنے

مذاہب کو پرکھا اور ان کی تعلیم کو ایسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جو
عملی اور روحانی زندگی میں انسان کی راہ نما ہو سکے"۔[۸]

"ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" علامہ اقبال کا ایک مشہور خطبہ ہے جو دسمبر ۱۹۱۱ء کو انھوں نے سٹریچی ہال علی گڑھ میں دیا تھا۔[۹]

یہ خطبہ اقبال نے بڑے خطیبانہ انداز میں پیش کیا ہے، وہ یہاں بھی ڈارون کے اصولِ ارتقا سے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ تاریخ شاہد ہے کہ انسانی ارتقا کے دوران قومیں، سلطنتیں اور تہذیبیں نیست و نابود ہو گئیں۔ کیونکہ:

"قدرت کی قوتوں کی نظروں میں نہ افراد کی وقعت ہے نہ اقوام کی منزلت
اس کے اٹل قوانین برابر اپنا عمل کیے جا رہے ہیں.....[۱۰]

مگر یہ انسان کی عظمت ہے کہ وہ ایک کمزور مخلوق ہوتے ہوئے بھی قدرت کے روح فرسا مظاہر اور حوصلہ شکن حالات کے مقابل انسانی ارتقا کے لیے کوشاں رہا۔ اس سے اقبال کی آزادانہ فکر کا اندازہ ہوتا ہے انھوں نے ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے بے حد متاثر ہونے کے باوجود اس نظریے کے میکانکی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا۔

"قومی زندگی" میں اقبال نے سوال اٹھایا تھا:

"کیا قوم کی زندگی قوم کے اختیار میں ہے یا پودوں اور حیوانوں کی طرح
افرادِ انسانی کی زندگی بھی قوائے فطرت کے غیر اختیاری عمل پر منحصر ہے؟ اگرچہ
زندگی کی اصلیت مخلوقات کی صورت میں وہی ہے، تاہم انسان اپنی عقلِ خداداد
کی وجہ سے..... قدرت کے قوانین کو معلوم کر کے ان سے فائدہ اٹھا سکتا
ہے اور اپنے ارتقا کے رخ کو متعین کر سکتا ہے"۔[۱۱]

بہر حال اقبال کے نزدیک ڈارون کے قانونِ انتخابِ فطری نے انسان کو تاریخی شعور بخشا ہے۔ اس قانون کی معنویت پر گہری نظر اور ڈارون کے دبستان کے فلسفیوں کے حیاتِ اجتماعی کے ایسے ہی اہم حقائق کی دریافت سے

"مدنی زندگی کے عمرانی، اخلاقی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کے متعلق
انسان کے تصورات میں ایک انقلابِ عظیم پیدا ہونے کی صورت نکل آئی"۔[۱۲]

لہٰذا ان تصورات کو راہ نما بنا کر انسان نے تمدنی ارتقا کی منازل طے کیں۔ اس تمدنی جہد للبقا میں دوسری اقوام کے مقابل مسلمان خاطر خواہ طاقت اور صلاحیت کے مالک ہیں یا نہیں؟ اقبال نے اس سوال پر غور کیا ہے، کیونکہ اس سوال کے جواب سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی ہستی کے استحکام کا تصور قائم ہو گا۔ اقبال "قومی زندگی" میں جاپان کے

صنعتی انقلاب اور تمدنی ترقی کو اقوامِ ہند کے لیے نمونہ قرار دیتے ہوئے مسلمانوں کے منفعل رویے کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "اقوامِ ہند میں سے ہمارے بھائیوں نے اس (ترقی کے) راز کو کسی قدر سمجھا ہے . . . . . اس واسطے یقیناً ان کے سامنے ترقی کا ایک وسیع میدان ہے لیکن مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔"[۱۲۱]

کسی قوم کی معاشی خوشحالی اور اقتصادی ترقی محض ایک مادی مسئلہ نہیں ہے اور نہ صرف قومی عزّو وقار کا مسئلہ ہے بلکہ قومی بقا کا مسئلہ ہے۔ لہٰذا معاشی بدحالی اور افلاس جس طرح ایک فرد کے اعصاب کو مضمحل کرتا ہے اسی طرح عمرانی نظام کو درہم برہم کر کے جرائم کا جواز فراہم کرتا ہے۔ وہ الگ عمرانی مسائل ہیں اور انہیں عمرانیات میں معاشرتی امراض قرار دیا گیا ہے مگر یہ قائم بالذات حقیقت ہے کہ تمدنی تقاضوں سے تغافل برتنے کا عمل قوم کے مستقبل کو تاریک بناتا ہے۔ لہٰذا نئی نسل کی تولید، اس کی تعلیم و تربیت اور پرورش کا مطلب ہے کہ تمدنی تقاضوں سے باخبر قوم "قانونِ بقائے افرادِ قویہ" کا احترام کرتی ہے۔ اس لیے ایسی قوم کا تسلسلِ حیات برقرار رہتا ہے۔ گویا عمرانی اقدار اور تقاضوں کے مطابق پرورش پانے والی اقوام کی نئی نسل پر ان کی قومی بقا کا انحصار ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے مختلف علوم نے ثابت کیا ہے۔ مثلاً "علم الاقتصاد" میں اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے:

> "انسان کی آبادی دن بدن بڑھتی جاتی ہے اور تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ اس کی ضروریات بھی بڑھتی جاتی ہیں لہٰذا اگر وہ صرف قدرتی اسباب کی پیدائش کے بھروسہ پر رہتا اور اپنی روز افزوں ضروریات کے پورا کرنے کی نئی نئی راہیں نہ نکالتا یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ اپنی عقل کے زور سے قانونِ تقلیلِ حاصل کے اثر کا مقابلہ نہ کرتا تو اس امن و آسائش میں انتہا درجہ کا خلل پیدا ہوتا بلکہ اس کی نسل کا بقا ہی محال ہو جاتا۔"[۱۲۲]

اقبال نے قومی ہستی کے تسلسل کے لیے نئی نسلوں کی بہبودی کو ایک تاریخی تقاضا قرار دیا ہے۔ وہ "قومی زندگی" کے آغاز میں لکھتے ہیں:

"قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے بلکہ اگر اسے اقوامِ عالم کے دفتر میں اپنا نام قائم رکھنا ہے تو اپنی آیندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصور کرے اور ایسا طریق عمل اختیار کرے جس کے احاطہ اثر میں اس کے اخلاف کا تمدن بھی شامل ہو۔"[15]

اقبال اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اب معروضی حالات بدل گئے ہیں۔ نئے تمدنی تقاضے اور ضروریات میں تغیر آ گیا ہے۔ لہٰذا جدید علوم و فنون کے اکتساب کے بغیر کوئی قوم نہ خود ترقی یافتہ اقوام کا مقابلہ کر سکتی ہے اور نہ اس کی آیندہ نسلیں زندگی کی کشمکش میں کامیاب ہو سکتی ہیں۔ بریفالٹ نے بھی "تشکیلِ انسانیت" میں لکھا ہے:

"جس طرح ہم گزشتہ نسلوں کی پیداوار ہیں اسی طرح ہم نسلِ انسانی کے آیندہ ارتقا کے معمار بھی ہیں۔ جس طرح ماضی کا یہ وظیفہ تھا کہ ہمیں وہ کچھ بنا دے جو ہم ہیں، اسی طرح مستقبل بھی ہمارے وجود اور عمل پر منحصر ہے۔"[16]

اقبال نے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں زیرِ نظر مسئلہ کا بڑی گہری نظر سے جائزہ لیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس مسئلہ کو نظر انداز کر کے تمدنی، اخلاقی اور سیاسی اصلاح کی کوئی کوشش بار آور نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنگامی اغراض کے پیشِ نظر جو لائحہ عمل مرتب کیا جاتا ہے، وہ دوررس اثرات کا حامل نہیں ہوتا اور بسا اوقات رد عمل آنے سے پیشتر ہی منتشر ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اس خطبہ میں ایک ایسی خیال انگیز بات پیش کی ہے جس کو عمرانی فکر و عمل کا محور قرار دینا چاہیے۔ اُن کے مطابق:

"۔۔۔۔۔ یہ خیال کہ ۔۔۔۔۔ (قوم) اپنے افراد کا محض ایک مجموعہ ہے، اصولاً غلط ہے ۔۔۔۔۔ اس کی ماہیت پر اگر نظرِ غائر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے، اس لیے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے اکتشافاتِ جدیدہ نے اس

حقیقت کے چہرہ پر سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔ . . . . موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود اور نامشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔"[۱۵]

یہ اقتباس بہت گہری عمرانی معنویت کا حامل ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ قوموں کے سماجی، تمدنی اور تہذیبی مقاصد بالفاظِ دیگر عمرانی نصب العین ان کے رویئے اور طرزِ عمل یا اسلوبِ زیست کا تعین کرتا ہے۔ کیونکہ اسی نصب العین پر ہی کسی قوم کے تسلسلِ حیات کا دارومدار ہوتا ہے۔ اقبال نے اس رمز کو بڑے عمدہ الفاظ میں ادا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لیے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے خواہ اقتصادی خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہونے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہیں جیسے افراد۔۔۔"[۱۶]

مصافِ ہستی ایک عالمگیر اور اٹل قانون ہے۔ اسے افراد یا اقوام کی خواہشات سے سروکار نہیں ہوتا اقبال نے "قومی زندگی" میں بڑا معنی خیز سوال اٹھایا ہے۔ ان کے مطابق ہو سکتا ہے، کسی قوم کے افراد کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو کہ وہ قوم کی آیندہ بہبودی یا بقا کے لیے اپنا آرام و سکون یا زندگی کیوں قربان کریں؟ اقبال لکھتے ہیں کہ:

". . . . . (اس) کا کوئی منطقی جواب ہمارے پاس نہیں ہے لیکن اس خطرناک شبہ کے وقت مذہب اپنی دستگیری کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ ایثار یعنی اوروں کے نفع کو اپنے ذاتی نفع پر مقدم رکھنے کی بنا عقل نہیں ہے بلکہ یہ نیکی جو ارتقائے نوعِ انسانی اور قوم کے لیے سخت ضروری ہے، ایک فوق العادت اصول پر مبنی ہے۔ . . . . آوازِ نبوت کا اصلی زور اور اس کی حقیقی وقعت عقلی دلائل اور براہین پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا دارومدار اس روحانی مشاہدے پر ہے جو نبی کے غیر معمولی قواء کو حاصل ہوتا ہے اور جس کی بنا پر اس کی آواز میں وہ ربانی سطوت و جبروت پیدا ہو جاتا ہے جس کے سامنے انسانی شوکت ہیچِ محض ہے، یہ ہے نمودِ مذہب کا اصلی راز۔۔۔۔

باریک بین لوگ جانتے ہیں کہ اگر قبائلِ انسانی کو ایثار کی تعلیم نہ دی جاتی تو یقیناً ارتقائے انسانی کا سلسلہ ٹوٹ جاتا اور موجودہ تہذیب و تمدن کی وہ صورت مطلق نہ ہوتی جو آج ہے۔۔۔۔"[51]

ارتقائے انسانی میں مذہب کا صرف اس قدر ہی کردار نہیں ہے کہ اس نے انسانی تمدن کے تسلسل کو برقرار رکھنے میں مدد کی۔ بقول اقبال:

"۔۔۔۔ بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط اور متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔ مذہب، سیرتِ انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اس شخص کے اثر کے لحاظ سے جو اس سیرت کا مظہر ہے، اس نمونے کو دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے۔"[52]

اس سیرت کا اکمل نمونہ تو صرف نبی کی ذات ہی ہوتی ہے۔ اقبال نے اپنے مقالہ Islam as a Moral and Political Ideal' میں ایک جگہ لکھا ہے:

". . . when I say that the religion of a people is the sum total of their life experience finding a definite expression through the medium of a great personality, I am only translating the fact of revelation into the language of science"

یہاں اقبال نے مذہب کے قیام اور اس کی تبلیغ کی ذمہ دار شخصیت کا عمومی اصول مذہب کی رُو سے علمی زبان میں بیان کیا ہے۔ آئندہ سطور میں اسلام اور بانیٔ اسلام کا ذکر مبارک جس پیرائے میں کیا ہے، اس سے اسلام کی حقانیت اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر ایمان تازہ ہو جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"Islam is moreover the youngest of all religions, the last creation of humanity. Its founder stands out clear before us; he is truly a personage of history and lends himself freely even to the most searching criticism. Ingenious legend has weaved no screens round his figure; he is horn in the broad day-light of history; we can thoroughly understand the inner spring of his actions; we can subject his mind to a keen psychological analysis."

اقبال نے "قومی زندگی" اور "اسلام بطور ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین" میں اسلامی مساوات کی عمرانی، سیاسی اور اخلاقی قدر کو واضح کیا ہے۔ غلامی کے ادارے کو جو صدیوں تک انسانی تمدن کا ایک لازمی حصہ خیال کیا جاتا تھا، رسولِ اکرمؐ نے منسوخ فرما دیا اور بقول اقبال:

"۔۔۔۔ غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے۔"[25]

تمدنِ انسانی کی تاریخ میں سیاسی، عمرانی اور اخلاقی حوالے سے اسلام جو سب سے بڑا انقلاب لایا، اس کا ایک پہلو تو انسانی ضمیر کی آزادی ہے۔ اسلام نے انسان کو قیدِ مقامی یعنی تصورِ وطن سے نجات دلائی۔ اسلام میں قومیت کا تصور بھی محدود نہیں بلکہ دوسری اقوام سے بنیادی طور پر مختلف ہے، جیسا کہ اقبال لکھتے ہیں:

"Nationality with us a pure idea; it has no geographical basis. But in as much as the average man demands a material centre of nationality, the Muslim looks for it in the town of Mecca, so that the basis of Muslim nationality combines the real and the ideal, the concrete and the abstract"

چونکہ اسلام ایک ملتِ واحدہ ہے اس لیے اسلامی قومیت کی بنیاد رنگ، خون، نسل یا وطن نہیں ہے۔ اقبال نے اس خیال کا اظہار بار بار اپنی نظموں میں بھی کیا ہے اور "ملتِ بیضا پر عمرانی نظر" اور "اسلام کا اخلاقی و سیاسی نصب العین" میں اسلامی قومیت کے تصور پر اور اس کی شرائط پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ اسلام محض مذہب یا عقیدہ کا نام نہیں ہے۔ اسلام ایک معاشرہ اور قوم بھی ہے۔[26]

"غرض مذہبی خیال، بلا اس دینی الکتاز Theological Centralisations کے جو افراد کی آزادی میں غیر ضروری طور پر خلل انداز ہو، اسلامی جماعت کی ہیئتِ ترکیبی کا مدار علیہ ہے۔"[27]

خطبہ علی گڑھ میں اقبال نے ایک اور اہم عمرانی پہلو پر اظہارِ خیال کیا ہے، جسے عمرانیات میں ثقافت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ثقافت کو اقوام کی شناخت کا ایک وسیلہ اور تشخص کا ایک ذریعہ خیال کیا گیا ہے۔ کسی قوم کی تمدنی و تہذیبی روایات اور رسوم و رواج گویا معتقدات و توہماتِ افراد پر جس طرح موثر ہوتے ہیں اور جس طرح معاشرہ میں ان کا اظہار ہوتا ہے، انہیں قومی ثقافت کہا جاتا ہے۔ جغرافیائی تصورِ وطن کی طرح علیحدہ قومی ثقافتیں بھی اسلام کے الہیاتی اصولِ وحدت سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اقبال نے ثقافت کی بحث میں لکھا ہے:

"معتقداتِ مذہبی کی وحدت جس پر ہماری قومی زندگی کا دارومدار ہے، اگر مصاف سے تعبیر کی جائے تو اسلامی تہذیب کی یک رنگی بمنزلہ اس کے

> مضاف الیہ کے ہے۔ محض اسلام پر ایمان لے آنا، اگرچہ نہایت ہی ضروری ہے لیکن کافی و مکتفی نہیں ہے۔ قومی ہستی میں شریک ہونے کی غرض سے ہر فرد کے لیے قلبِ ماہیت لازمی ہے اور اس قلبِ ماہیت کے لیے خارجی طور پر تو ارکان و قوانینِ اسلام کی پابندی کرنی چاہیے اور اندرونی طور پر اس یک رنگ تہذیب و شائستگی Uniform culture. سے استفادہ کرنا چاہیے جو ہمارے آباؤ اجداد کی متفقہ عقلی تحریک کا ماحصل ہے۔[۸۱]

اسلام کی ثقافتی تاریخ میں اور علم و حکمت کے میدان میں مسلمانوں کے دوسرے کارناموں کے علاوہ نظامِ فقہ کی تدوین کو اقبال "اسلامی تمدن کا . . . سب سے گراں مایہ ترکہ"[۸۲] خیال کرتے ہیں:

اقبال نے قومی بقا و فنا کے اسباب پر سب سے زیادہ غور کیا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر کا یہی مسئلہ محرک ہے۔ انہیں ڈارون کے نظریہ تنازع للبقا (مصافِ ہستی) اور بقائے اصلح (بقائے افرادِ قویہ) کی صداقت کا علمی و عقلی سطح اور تاریخی شواہد کی بنا پر یقین ہے۔ انہوں نے قدیم اقوام میں سے مصری، یونانی اور افریقہ کی بربر قوموں کی ہستی کو بطور مثال پیش کرتے ہوئے، دراصل ڈارون کے نظریہ کو ایک اٹل قانون بنایا ہے۔[۸۳] اس سے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جن اقوام اور مذاہب نے زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے اصول وضع نہیں کیے، وہ اقوام اور مذاہب جمود کا شکار ہو کر زندگی کے میدان سے خارج ہو گئے۔ اسلام میں ہر دور کے عمرانی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے فقہ کے اصول اور قوانین موجود ہیں مگر ان اصولوں کو وقت کی "جدید روحانی اور جسمانی ضروریات"[۸۴] سے مطابقت دے کر انہیں روبہ عمل لانے کی قوت و صلاحیت سے محرومی نے زوال اور انحطاط مسلمانوں کا مقدر بنا دیا ہے۔ اس لیے وہ موجودہ حالات میں سمجھتے ہیں کہ جدید تمدنی تقاضوں کی تفسیر و تعبیر کے لیے ایک زبردست فقیہ کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اقبال عظیم شخصیات کو بھی تاریخ کا ایک فطری تقاضا خیال کرتے ہیں۔ اور یہ خیال زیرِ نظر مضامین میں مختلف تناظر میں کئی بار آیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

"The ethical training of humanity is really the work of great personalities, who appear time to time during the course of human history."

بہر حال اقبال نے اپنے مضمون میں اسلام کے اخلاقی نصب العین پر خاصی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اس کے بنیادی قضایا propositions دو ہیں:

ایک، خدا کائنات کی ہر چیز کا مالک ہے۔

دوسرے انسان اس کا خلیفہ ہے۔

اسی طرح اقبال نے مسلم معاشرے کے سیاسی دستور کے دو بنیادی قضایا قرار دیے ہیں یعنی:

۱۔ قانونِ الٰہی مطلقاً اعلیٰ ہے اور ؛

۲۔ اسلام میں جماعت کے تمام افراد مطلق مساوات رکھتے ہیں۔[۴۳]

اسلام کے سیاسی تصورات ہی کے ضمن میں اقبال نے ۱۹۰۸ء میں ایک مضمون لکھا تھا۔ اس مضمون کے بارے میں اقبال کی نثر کے مرتبین اور بعض محققین واضح نہیں ہیں۔ وہ عام طور پر مبہم پیرایہ اختیار کرتے ہیں۔ اتفاق سے اس سلسلے کی ساری تفصیل فوق کے نام اقبال کے ایک خط میں موجود ہے۔ وہ ۱۹؍ دسمبر ۱۹۲۲ء میں انہیں لکھتے ہیں:

"۔۔۔۔۔ اسلام میں سیاست ۲۰ سال ہوئے انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا یعنی ۱۹۰۸ء میں جب ترکی میں انقلاب ہو رہا تھا۔ ۔۔۔۔ یہ مضمون لندن کے سوشیالوجیکل ریویو میں شائع ہوا تھا۔ پیسہ اخبار نے اس کا ترجمہ بہت غلط شائع کیا ہے۔ صحیح ترجمہ زمیندار میں شائع ہوا تھا۔ یہ ترجمہ چودھری محمد حسین صاحب ۔۔۔۔ نے کیا تھا معتبر ہے ۔۔۔۔۔ انگریزی اصل چند روز ہوئے مسلم آؤٹ لک میں چھپا تھا ۔۔۔۔"

"انوارِ اقبال" کے وضاحتی فٹ نوٹ کے مطابق:

"یہ مضمون "خلافتِ اسلامیہ" کے نام سے محمد دین فوق نے ۔۔۔۔ ۱۹۲۰ء میں شائع کر دیا تھا"۔

اس فوٹ میں سال کے نمبر میں اکائی کا ہندسہ روشن نہیں۔[۴۴] کتابچہ "خلافتِ اسلامیہ" شائع کردہ ظفر برادرس لاہور[۴۵] سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتابچہ ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا تھا۔ چونکہ اس مضمون کے نکات بیان کرنے کے لیے اجمال و اختصار کے باوجود طوالت آجائے گی، لہٰذا یہاں اس مضمون کا بنیادی خیال درج کیا جاتا ہے۔ اقبال زیرِ نظر مضمون کے ذیلی عنوان "اسلام و دستورِ انتخابِ خلیفہ" میں ایک بحث کے بعد لکھتے ہیں:

"نتیجہ یہ نکلا کہ مذہبِ اسلام میں مسئلہ "قانون سازی" کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتحاد و اتفاق و آرائے جمہورِ ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے"۔[۴۶]

آخر میں زیرِ مطالعہ مضامین کی اس خصوصیت کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ متذکرہ مضامین کے مختلف

صفحات پر فرد اور جماعت کے بارے میں اقبال کے ایسے خیالات ملتے ہیں جو بعد میں اقبال کے ہاں ایک باقاعدہ نظریہ کی شکل میں منظم و منضبط ہوئے اور آگے چل کر "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بیخودی" کی شکل میں منصۂ شہود پر آئے۔ متذکرہ مضامین کے لیے صفحات پر جگہ جگہ ایسے پیراگراف یا جملے پڑھنے کو ملتے ہیں کہ ان کے مقابلے میں ماہرینِ اقبال یا شارحینِ اقبال کے مقالات اور تصانیف میں خودی کی توضیحات، توجیہات اور تعبیرات ماند پڑ جاتی ہیں۔ یاد رہے، اقبال کے ان مقالات کی اشاعت کے بعد، بعض صورتوں میں دس سال بعض میں چار سال بعد "اسرارِ خودی" شائع ہوئی تھی۔

زیرِ نظر مضامین میں اقبال کا طریقِ کار یہ ہے کہ پہلے وہ عمرانی اہمیت کے مسائل پر نظری بحث کرتے ہیں۔ بعد میں عموماً ہندوستان کے مسلمانوں کے تمدنی حالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں آغاز ہی میں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ اقبال کو ہندوستان کے مسلمانوں کا شاعر یا مفکر کہنے کے لیے معذرت خواہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ اس سے اقبال کی فکر قطعاً محدود نہیں ہوتی۔ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی افکار تو بہر حال موضوع اور نوعیت کے اعتبار سے عالمگیر ہیں مگر ہندوستان کے مسلمانوں کے عمرانی مسائل پر جو ان کے ہاں اظہارِ خیال پایا جاتا ہے، ان کی نوعیت بھی اصل کے اعتبار سے عالمگیر ہے۔ کیونکہ دنیا کی ہر قوم کو ہمیشہ ان مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا دنیا کا ہر مصلح، انقلابی قائد، سیاسی اور عمرانی مفکر اپنے زمانے کے معروضی حالات کی پیداوار ہوتا ہے۔ خود علامہ اقبال کے افکار اس دعوٰی کا بیّن ثبوت ہیں۔ کیا اقبال اس سے مختلف معروضی حالات میں انہی تمدنی امور کو اسی کیف و کم کے ساتھ اپنا موضوع بناتے؟ اقبال "قومی زندگی" میں جو ۱۹۰۴ء کی تصنیف ہے، ایک جگہ جدید زمانے کے انسان کی علمی فتوحات اور ایجادات کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

> "۔۔۔۔ یہ ہے وہ حیرت انگیز تغیر جو زمانۂ حال کو زمانۂ ماضی سے ممیز کرتا ہے اور جس کی حقیقت اس امر کی متقاضی ہے کہ تمام قومیں جدید روحانی اور جسمانی ضروریات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے اپنی زندگی کے لیے نئے سامان بہم پہنچائیں۔ میرا منشا یہ ہے کہ اس تغیر کے لحاظ سے، اقوامِ ہندوستان اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ حالت پر ایک نظر دوڑاؤں اور اس امر کو واضح کروں کہ زندگی کی کٹھن راہ میں ہمیں کون کونسی مشکلات درپیش ہیں اور ہمیں اس کے ازالہ کے لیے کیا کیا تدابیر اختیار کرنی چاہییں۔"[۴۷]

اسی طرح "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں نظری مباحث کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں:

"۔۔۔۔۔عالمِ اسلام میں جو واقعات اس وقت پیش آ رہے ہیں، وہ نہایت ہی معنی خیز ہیں اور ان پر تفحص کی نگاہ ڈالنا بہت کچھ سبق آموز ہو سکتا ہے لیکن یہ کام بے حد محنت طلب ہے اور میں اس کی انجام دہی سے قاصر ہوں، اس لیے میرا تبصرہ فقط مسلمانانِ ہند کے کارناموں سے متعلق ہوگا، اگرچہ اس موضوع پر بھی، ان مختلف مسائل کی نسبت جو ہمیں در پیش ہیں، میں شرح و بسط کے ساتھ رائے زنی نہ کر سکوں گا۔ میں صرف دو امور سے بحث کروں گا:

۱۔ تعلیم اور

۲۔ عامۂ خلائق کی عام اصلاح"[۲۳]

متذکرہ دو امور سے بحث تقریباً بارہ صفحات پر محیط ہے۔ لیکن ان دو شقوں کے تحت اقبال نے جہاں معنی سمو دیا ہے۔ شاید ہی عمرانی نوعیت اور اہمیت کا کوئی مسئلہ موجود زیرِ بحث نہ آیا ہو۔ اگر کوئی ان مسائل کی صرف نشاندہی کر دیتا تو وہی بڑا کارنامہ ہوتا مگر اقبال نے ان مسائل کا تجزیہ کرنے کے ساتھ ساتھ ترمیم و اصلاح کی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ یہاں ان میں سے چند مسائل پر مشتمل ایک فہرست مرتب کی جاتی ہے:

تعلیم کی ضرورت — مسلم نوجوان کی نئی نسل کا اسلوبِ زیست

مغربی تعلیم کے اثرات — اسلامی یونیورسٹی کا قیام اور اس کی نوعیت

تفرقہ آرائی — علما اور واعظ کا علمی معیار

عورتوں کی تعلیم — افلاس اور غریبوں کی ناگفتہ بہ حالت

اقتصادی آزادی کے لیے تجارت اور صنعت و حرفت کی ضرورت

علومِ جدیدہ کا حصول اور خصوصاً قدیم و جدید کی آمیزش۔

اس ضمن میں درج ذیل اقتباس ملاحظہ کیجیے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ:

"میں اس حقیقت کے اعتراف کے لیے آمادہ ہوں کہ زمانۂ حال میں کسی جماعت کا محض مقامی قوتوں کے ذریعہ سے نشو و نما پانا محال ہے۔ ریل اور تار نے زمان و مکان کے پردے کو درمیان سے اٹھا سا دیا ہے اور دنیا کی مختلف قومیں جن میں پہلے بعد المشرقین حائل تھا، اب پہلو بہ پہلو بیٹھی نظر آتی ہیں اور اس ہم نشینی کا نتیجہ یہ ہونے والا ہے کہ بعض قوموں کی حالت

بدل کر رہ جائے گی اور بعض قومیں بالکل ملیا میٹ ہو جائیں گی۔ جو عظیم الشان اقتصادی، عمرانی اور سیاسی قوتیں اس وقت دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں، ان کے نتائج کے بارے میں کوئی شخص پیش بندی کی راہ سے رائے زنی نہیں کر سکتا۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ، گو کسی قوم کے لیے بغرضِ تکمیلِ صحت، اپنی تمدنی آب و ہوا کی تبدیلی کے طور پر کسی غیر قوم کے تمدن کے عناصر کا اخذ و جذب کرنا قرینِ مصلحت بلکہ لازمی ہی کیوں نہ ہو لیکن اگر اغیار کی تقلید میں شتابِ زندگی اور بے سلیقگی سے کام لیا گیا تو نظامِ قومی کے اعضاءِ رئیسہ میں اختلالِ عظیم پیدا ہونے کا خطرہ ہو گا۔"[۵۹]

اس رائے سے اقبال کی صحتِ فکر، علمی دیانت اور عمرانی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ عمرانیات میں اقوام کے باہمی تعامل کے لیے اقبال نے ایسا معیار پیش کیا ہے جسے اگر پیشِ نظر رکھا جائے تو وہ اس ذہنی عذاب سے محفوظ ہو سکتی ہیں جس سے ترقی یافتہ اقوامِ غیر کی نامتوازن تقلید کی بنا پر ترقی پذیر قوموں کو بطورِ خاص گزرنا پڑتا ہے۔

یہ رائے اقبال کے فکر کی تفہیم کے لیے یوں بھی ضروری ہے کہ قومی بقا اور قومی ہستی کے بلا انقطاع تسلسل کا خیال اقبال کے فکر و شعر کی قوتِ محرکہ ہے۔ یہ تصور متذکرہ بیان سے بطورِ خاص نمایاں ہے۔

اقبال کی ابتدائی تحریروں میں جن خیالات کا اظہار ہوا ہے، ان کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال رقم طراز ہیں:

"اقبال کی تحریروں کے مطالعہ سے عیاں ہے کہ وہ ابتدا ہی سے مسلم فرد اور معاشرہ کی تعمیرِ نو کے سلسلے میں بعض مخصوص خیالات رکھتے تھے۔ اسی طرح شاعری کے مقصد کے بارے میں بھی ان کے اندازِ فکر میں کوئی الجھاؤ نہ تھا۔ اپنی حیات کے وسطی اور اختتامی ادوار میں اقبال انہی افکار کو زیادہ تفصیل کے ساتھ شعر و نثر میں پیش کرتے رہے۔۔۔۔"[۶۰]

فٹ نوٹ:

آخر میں ایک امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ زیرِ نظر مقالے میں "تنذرات فکرِ اقبال" کا مطالعہ شامل نہیں ہے کیونکہ اس کا مطالعہ ہم نے اپنے تحقیقی مقالہ "فکرِ اقبال کا عمرانی مطالعہ" کے ایک ذیلی باب بعنوان "تشکیلِ خودی کے عمرانی مقدمات" میں کیا ہے۔ (ادارہ)

حواشی

۱۔ دیکھیے راقم الحروف کا مضمون "اقبال کے دو ابتدائی مضمون"؛ مجلہ راوی لاہور۔ متوقع دسمبر ۱۹۸۹ء
۲۔ راقم الحروف کا مقالہ "علم الاقتصاد کا عمرانی مطالعہ"۔ سہ ماہی اقبال لاہور
۳۔ اقبال نامہ، حصہ دوم؛ مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور۔ ص ۳۵۸
۴۔ اس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے زیرِ عنوان کیا ہے۔
۵۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۳ء۔ ص ۴۱، ۴۲
۶۔ ایضاً: ص ۴۳
۷۔ ایضاً: ص ۴۴
۸۔ ذوالفقار، ڈاکٹر غلام حسین، اقبال کا ذہنی ارتقا؛ مکتبہ خیابانِ ادب لاہور۔ جنوری ۱۹۷۸ء ص ۹۴
۹۔ اصل خطبہ انگریزی میں تھا اور اس کا اصل متن ۱۹۸۰ء تک نایاب رہا۔ (ڈاکٹر) رفیع الدین ہاشمی کو انگریزی متن دستیاب ہوا تو انہوں نے مجلہ تحقیق لاہور، جلد ۳، شمارہ ۱ میں شائع کروایا۔ خطبہ کا اصل عنوان Muslim Community (a sociological study 1910) ہے —
"ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" خطبہ کے ترجمہ کا عنوان ہے۔ ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے کیا تھا۔
۱۰۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۳ء۔ ص ۱۱۵
۱۱۔ ایضاً: ص ۴۶
۱۲۔ ایضاً: ص ۱۱۶
۱۳۔ ایضاً: ص ۵۱
۱۴۔ علم الاقتصاد؛ محولہ بالا: ص ۸۵
۱۵۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۳ء: ص ۳۹
۱۶۔ بریفالٹ، رابرٹ، تشکیلِ انسانیت: ترجمہ عبدالمجید سالک، مجلس ترقیِ ادب لاہور۔ طبع دوم ۱۹۶۶ء ص ۵۴۹
۱۷۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۳ء: ص ۱۱۸۔۱۱۹
۱۸۔ ایضاً: ص ۱۱۹

۱۹۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۲ء: ص ۴۴-۴۵

۲۰۔ ایضاً: ص ۱۲۴

۲۱۔ Sherwani, Latif Ahmad, *Speeches. Writings and Statements of Iqbal* 1977, p. 87

۲۲۔

۲۳۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۲ء: ص ۵۴

۲۵۔ Sherwani, opt. cit., p. 100

۲۶۔ Sherwani, opt. cit. p. 100

۲۷۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۲ء: ص ۱۲۳

۲۸۔ ایضاً: ص ۱۲۴-۱۲۵

۲۹۔ ایضاً: ص ۱۲۵

۳۰۔ ایضاً: ص ۴۴

۳۱۔ ایضاً: ص ۴۱

۳۲۔ Sherwani, opt. cit. p. 95

۳۳۔ ایضاً ص ۱۰۲-۱۰۱

۳۴۔ بشیر احمد ڈار (مرتب) انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان کراچی، طبع اول مارچ ۱۹۷۹ء ص ۴۳

۳۵۔ خلافتِ اسلامیہ، ظفر برادرس لاہور ۱۹۲۳ء۔ بحوالہ "تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ" از

۳۶۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۲ء: ص ۴۲۱

۳۶۔ مقالاتِ اقبال ۱۹۶۲ء: ص ۸۹

۳۷۔ ایضاً: ص ۴۱

۳۸۔ ایضاً: ص ۱۳۰

۳۹۔ ایضاً: ص ۱۲۷

۴۰۔ زندہ رود (حیاتِ اقبال کا وسطی دور)، جاوید اقبال: شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ اشاعتِ اوّل ۱۹۸۱ء
ص ۱۹۸

فکرِ اقبال میں یقین کی اہمیّت

رانا غلام شبیر

فکرِ اقبال میں یقین کی اہمیت

قوموں کے عروج و زوال کی داستانیں آج بھی ہمارے لیے لمحۂ فکریہ اور تازیانۂ عبرت کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ ایک مسلّمہ صداقت ہے کہ فطرت قوموں کے اجتماعی گناہوں کو کبھی معاف نہیں کرتی۔ قومیں افراد سے مجتمع اور منضبط ہوتی ہیں اس لیے افراد کی مؤثر رہنمائی کے لیے قوموں کو ایک ایسے رہبرِ فرزانہ کی ضرورت ہوتی ہے جو دیدہ ور کا مقام رکھتا ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ صدیوں میں کوئی دانائے راز اپنے افکار کی ضیاء پاشیوں سے اہلِ عالم کے اذہان کو منوّر کرنے کے لیے دنیا میں آتا ہے۔

اقبال کو بھی شرق و غرب میں ایک ایسے مینارۂ نور کی حیثیت حاصل ہے جس کی فکری ضیاؤں نے ذہنوں کی تاریکی کا قلع قمع کر دیا۔ ایک ایسی قوم جو استبدادی قوتوں کے شکنجے میں جکڑی غلامی کے صبر آزما دور سے گزر رہی تھی، اقبال کا پیغام اس کے لیے بانگِ درا ثابت ہوا اور فکرِ اقبال کے اعجاز سے برِ صغیر کے مسلمانوں کو یقین اور خود اعتمادی کی وہ انمول دولت اور جرأت نصیب ہوئی جس کو بروئے کار لا کر مسلمانوں نے حالات کا رخ پھیر دیا۔

اقبال کے عہد میں حالات کا دھارا جس سمت جا رہا تھا اس کے مضرت رساں اثرات میں سب سے زیادہ ہولناک اور تباہ کن بے یقینی کی وہ کیفیت تھی جو جہد و عمل کی راہوں کو مسدود کر رہی تھی۔ استبداد اور استحصال کی مسموم فضا اس بے یقینی کو طول دے رہی تھی۔

ان کرب ناک حالات میں ملّت کے جملہ امراض کا اقبال نے ایک نباض کی حیثیت سے بغور جائزہ لیا اور تمام امراض کی جڑ یعنی بے یقینی کے خاتمہ کے لیے لائحہ عمل تجویز کیا۔

یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ ان حالات میں اقبال نے ملّتِ اسلامیہ کو مایوسیوں کے گرداب سے

نکال کر عزم و عمل کے ذریعے روشن مستقبل کی طرف گامزن ہونے کا جو پیغام دیا وہ محکومی کی تاریک شب میں قندیل ثابت ہوا۔ انہوں نے بے یقینی کی مسموم فضا کا تریاق تلاش کیا اور بے عملی پر کاری ضرب لگائی ؎

یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی خود گزینی
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار!
غلامی سے ہے بدتر بے یقینی!

افکارِ اقبال میں یقین پر خصوصی زور دیا گیا ہے۔ اقبال کے پیشِ نظر ملی تعمیر اور قومی نشاۃ الثانیہ کا عظیم الشان اور کٹھن مرحلہ تھا۔ یہ ایک بہت بڑا چیلنج تھا جسے اقبال نے یقین اور اعتماد کی مؤثر تعلیم کے ذریعے عہدہ برا ہو کر دورِ ابتلا میں منزل کی جانب رہنمائی کی۔

ایک عظیم اسلامی مفکر کی حیثیت سے اقبال نے اسلام کی آفاقی تعلیمات کو اپنے افکار کا محور بنایا۔ اقبال کی شاعری کا منبع قرآنِ حکیم اور سنتِ نبویؐ ہے۔ بنیادی طور پر فکرِ اقبال میں توحید پہ کامل یقین پر انتہائی زور دیا گیا ہے۔ اقبال نے توحید کو ایک زندہ قوت کی حیثیت سے صدقِ دل سے اور کامل ایقان سے مرکزِ یقین بنانے پر زور دیا ہے۔ یہی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اطاعت کا تقاضا بھی ہے۔

ارشادِ ربانی ہے کہ :

"جو شخص اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کرے گا تو ایسے شخص کے لیے نارِ جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔" (الجنّ : ۲۳)

کائنات کی وسعتوں میں خالقِ کائنات کی قدرت کے لاتعداد مظاہر ہیں عقیدۂ توحید کی صداقت کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کے لیے قائل کرتے ہیں۔ اگر ہم اپنے گرد و نواح پر نظر ڈالیں تو ہمارے قلوب اور اذہان توحید کی عظمت کو تسلیم کرتے ہیں اور وجدانی کیفیت میں انسان پکار اٹھتا ہے کہ خالقِ کائنات کی عظمت کے یہ سب مظاہر ہیں :

"بڑا ہی خیر و برکت والا ہے اللہ، جو تمام صناعوں سے بڑھ کر ہے۔"
(المومنون : ۱۴)

توحید کی عظمت کا معترف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انسان ارض و سما کی وسعتوں کا بنظرِ غائر مشاہدہ کرے تاکہ وہ اپنے خالق کی قدرتِ کاملہ کا احساس کر سکے اور اسے یقین ہو کہ نظامِ ہستی چلانے والی قوت، لازوال، بے مثل و بے مثال ہے۔ قرآنِ حکیم میں اسی یقین کو حرزِ جاں بنانے کی تلقین کی گئی ہے۔

"بے شک آسمانوں اور زمین میں ایمان والوں کے لیے نشانیاں ہیں اور خود
تمہارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو زمین پر پھیلا رکھا ہے،
یقین کرنے والوں کے لیے دلیلیں ہیں۔" (الجاثیہ: ۳-۴)

کلامِ اقبال میں بھی توحید پر یقینِ کامل کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس ناتمام کائنات میں دمادم صدائے کُن فیکون آ رہی ہے۔ ہر لحہ تغیّر پذیر نظامِ کائنات کے اسرار و رموز کو سمجھنے کے لیے بصیرت کی ضرورت ہے تاکہ انسان صدقِ دل سے اپنے خالق کی عظمت پر ایمان لائے۔

خرد دیکھے اگر دل کی نگاہ سے
جہاں روشن ہے نورِ لا الٰہ سے

در جہاں کیف و کم گردید عقل
پے بہ منزل بُرد از توحید عقل

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکوں

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

ہم نشیں! مسلم ہوں میں، توحید کا حامل ہوں میں
اس صداقت پر ازل سے شاہدِ عادل ہوں میں

نبضِ موجودات میں پیدا حرارت اس سے ہے
اور مسلم کے تخیل میں جسارت اس سے ہے

اقبال نے توحید پہ مکمل یقین کو اسلامی تعلیمات سے مربوط کیا اور لادینی عناصر کو منہ توڑ جواب دیا۔ اس طرح ایک ایسی لائقِ تحسین فکری رہنمائی کا سلسلہ شروع ہوا جس کے اثرات مسلمہ ہیں:

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے
ترے دماغ میں بُت خانہ ہو تو کیا کہیے
خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تُو زباں تُو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تُو ہے

اقبال کے ہاں فکری ارتقار کا سلسلہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ انہوں نے قرآنِ حکیم کی تعلیمات کی روشنی میں مسلمانوں کی ذہنی بیداری اور فکری رہنمائی کے لیے ان میں یقین اور اعتماد پیدا کرنے کی انتھک مساعی کیں۔ ان کے ابتدائی دور کے کلام کا مطالعہ کریں تو بسا اوقات یہ شائبہ ہوتا ہے کہ وہ نظریۂ وحدت الوجود سے متاثر ہیں۔

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

تصوف کے بارے میں اختلافی امور سے قطع نظر ایک بات قطعی الثبوت ہے کہ ہر لمحہ اقبال کے پیش نظر جو ارفع مقاصد تھے وہ یہ تھے کہ اقتضائے وقت کے مطابق مسلمانوں میں عقیدۂ توحید پر یقینِ کامل کو پختہ تر کیا جائے تاکہ وہ باطل قوتوں کے سامنے سیسہ پلائی دیوار بن جائیں اور اپنے حقوق کے لیے جدوجہد کے دوران وہ ماسوا اللہ کو خاطر میں نہ لائیں۔ اس طرح وہ نہایت یقین اور اعتماد کے ساتھ آگے بڑھ سکیں گے، جس کے نتیجے میں برصغیر کے مسلمان بالخصوص ملی نشاۃ الثانیہ میں مؤثر کردار ادا کر سکیں گے۔

قرآنِ حکیم میں "الوہیت" کا نہایت جامع تصور موجود ہے۔ اقبال نے اسی تصور کو کمالِ دانش مندی اور بصیرت کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے اشعار کے قالب میں ڈھالا ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اور جنہیں علم سے بہرہ نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہم سے کلام کیوں نہیں کرتا۔ ہمارے پاس کوئی نشانی (عظیم) کیوں نہیں آجاتا۔ اسی طرح وہ لوگ کہہ چکے ہیں، جو ان سے پہلے ہو چکے ہیں۔ انہیں کا سا کہنا ان کے قلوب، متشابہ ہو گئے ہیں۔ ہم نے اپنے نشان تو کھول دیے ہیں ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں۔" (البقرہ: ۱۱۸)

اس سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ مظاہر قدرت کے مشاہدے کے بعد ہمیں لاتعداد ایسی نشانیاں نظر آتی ہیں جنہیں دیکھ کر خالق کائنات کی عظمت کا نقش دلوں پر ثبت ہو جاتا ہے اور اس طرح یقین کی وہ لازوال دولت نصیب ہوتی ہے جو تعمیر سیرت و کردار میں نمایاں کام سرانجام دیتی ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو انسان کو متحرک کرنے پر قادر ہے۔ اسی کو اقبال نے اپنی شاعری کی اساس بنایا ہے

کہہ گئے ہیں شاعری جزویست از پیغمبری
ہاں سنا دے محفل ملت کو پیغام سروش
حق نے عالم اس صداقت کے لیے پیدا کیا
اور مجھے اس کی حفاظت کے لیے پیدا کیا
دہر میں غارت گر باطل پرستی میں ہوا
حق تو یہ ہے حافظ ناموس ہستی میں ہوا
نخل اسلام نمونہ ہے برومندی کا
پھل ہے یہ سینکڑوں صدیوں کی چمن بندی کا

نظام ہستی کا مسلسل اور منضبط انداز میں رواں دواں رہنا، گردش لیل و نہار اور حیات و ممات کا سلسلہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ وہ عظیم ہستی جو اس سارے نظام کی خالق ہے اس پر ایمان لایا جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے بدلنے میں عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں۔" (آل عمران ۱۹۰)

"کیا تجھ کو معلوم نہیں کہ اللہ رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کر دیتا ہے اور اس نے سورج و چاند کو کام میں لگا رکھا ہے۔" (لقمان: ۲۹)

قرآنِ حکیم کی متعدد آیاتِ مقدسہ میں یقینِ کامل اور توحید پر ایمان لانے کے لیے ٹھوس نشانیوں کی جانب متوجہ کرتی ہیں ۔ کلامِ اقبال میں توحید پر یقین کے لیے جو استدلال پیش کیا جاتا ہے اس کا ماخذ و منبع بھی قرآنِ حکیم ہی ہے ۔

سلسلۂ روز و شب ، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب ، اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب ، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب ، سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ کائنات

افکارِ اقبال میں قادرِ مطلق کی ہستی پر یقین کو ایک فطری حقیقت کے طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ ان کے اشعار میں اسلامی تعلیمات کا پرتو نمایاں ہے ۔ اس طرح قادرِ مطلق کو اس کائنات میں مقتدرِ اعلیٰ و تخلیق کارِ حیات و ممات کی حیثیت حاصل ہے ۔

توحید پر کامل یقین کی یہ کیفیت عشقِ الٰہی کے پُر کیف لمحات فراہم کرتی ہے جس کے اعجاز سے حسنِ کائنات سے آگاہی حاصل ہوتی ہے اور توحید پر یقین کے ساتھ ساتھ عشقِ الٰہی کے وجدان سے فہم و ادراک کے متعدد در وا ہوتے ہیں جو فکر و نظر کو مستنیر کرتے ہیں ۔ یہی سرمدی کیفیت عرفانِ ذات کے انبساط سے آشنا کرتی ہے ۔ ذات پر اعتماد اور یقین ہی اقبال کے شہرۂ آفاق تصورِ خودی کی اساس ہے

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرمانِدۂ عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق می شود
ماہ از انگشتِ او شق می شود

عرفانِ ذات کی بدولت ہی انسان خالقِ کائنات کی عظمت کا ادراک حاصل کر سکتا ہے ۔

پابندیِ تقدیر کہ پابندیِ احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خرد مند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلّد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

عشقِ الٰہی درحقیقت توحید پر کامل یقین کا ثمر ہے۔ اقبال کے پیشِ نظر اہم بات یہ ہے کہ انسان توحید پر کامل یقین کے بعد اپنے دل میں خالقِ کائنات سے عشقِ حقیقی کے جذبات کو موجزن پائے گا اور خودی کے اسرار و رموز اس کی دسترس میں ہوں گے۔ اس طرح فکر و عمل میں نمایاں تبدیلی رونما ہو گی جو انسانی زندگی میں مسلسل کامیابیوں اور کامرانیوں کو یقینی بنائے گی۔

اقبال اس بات کو بہت اہم قرار دیتے ہیں کہ توحید پر صدقِ دل سے یقین اور ایمان ہی کی بدولت انسان اس منزل تک پہنچ سکتا ہے جہاں وہ ناممکن کو ممکن بنانے پر قادر ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ بندۂ آفاق نہیں بلکہ صاحبِ آفاق بن جاتا ہے۔ یہ عشقِ یدِ الٰہی ہے جو انسان کو غیر معمولی قوت اور یقین کی لازوال دولت فراہم کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک جذبۂ عشق ایک ایسی قوت کا نام ہے جو دوامی اثرات کی حامل ہے۔ جس کی بدولت انسان تسخیرِ فطرت کو ممکن بنا سکتا ہے۔

کبھی تنہائیِ کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر
کبھی مولا علیؓ خیبر شکن عشق

یہ فکرِ اقبال کا دائمی اور ہمہ گیر پہلو ہے جس کی بدولت یقینِ محکم اور عملِ پیہم کے زور سے انسان اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔ آج بھی اگر توحید کی اہمیت اور عظمت کا صدقِ دل سے اعتراف کر لیں تو کوئی وجہ نہیں کہ آگ اندازِ گلستاں پیدا نہ کرے۔ خالقِ کائنات کی عظمت کا نقش جب دلوں پر ثبت ہو جاتا ہے تو پھر انسان مال و دولتِ دنیا کو تبانِ وہم و گمان سمجھ کر ان کے بے وقعت اور کم مایہ ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ جابر سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنے سے خوفزدہ نہیں ہوتا۔ یہ یقین ہے جو وہ فقید المثال اعتماد عطا کرتا ہے جس کے اعجاز سے انسان زیرِ تیغ بھی کلمۂ حق ادا کرنے کا فریضہ انجام دے سکتا ہے۔ فکرِ اقبال کے

غائر مطالعہ اور تجزیے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یقین کے بغیر کائنات کے اسرار و رموز سے کامل آگہی ممکن نہیں۔ اس مقصد کے لیے توحیدِ باری تعالیٰ پر غیر متزلزل یقین بے پناہ اہمیت کا حامل ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"خدا خود شاہد ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتے اور صاحبانِ علم بھی جو انصاف پر قائم ہیں اس (صداقت) کے گواہ ہیں"۔ (آلِ عمران: ۱۸)

"اے انسان! کیا تو دیکھتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو جو زمین پر ہیں تیرے لیے مطیع بنا دیا ہے"۔ (الحج: ۶۵)

توحید پر یقین کے لیے ٹھوس شواہد اور لاتعداد مثالیں اس کائنات میں موجود ہیں۔ ان ازلی اور ابدی دائمی صداقتوں پر ایمان لانا منصفانہ سوچ کا آئینہ دار ہے، صرف بصیرت کی ضرورت ہے۔ قرآنِ حکیم میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اور وہی ہے جس نے تمہارے لیے ستارے بنائے کہ بیابانوں میں اور سمندر کے وسیع و عریض اندھیروں میں ان کی علامتوں سے راہ پاؤ۔ بلاشبہ ان لوگوں کے لیے جو جاننے والے ہیں (ہم نے) اپنی ربوبیت اور رحمت کی نشانیاں کھول کھول کر بیان کر دی ہیں"۔ (الانعام: ۹۸)

اقبال توحید پر یقین کے مثبت اثرات اور عملی زندگی میں اس یقین کے فوائد کو بہت اہم مقام دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں یقین وہ لافانی جذبہ ہے جو انسان کو حقیقتِ ابدی کے مفہوم سے روشناس کراتا ہے ؎

گرچہ دارد لا الٰہ اندر نہاد
از بطونِ او مسلمانے نزاد
آنکہ بخشد بے یقیناں را یقیں
آنکہ لرزد از سجودِ او زمیں
آنکہ زیرِ تیغ گوید لا الٰہ
آنکہ از خونش بروید لا الٰہ
لذت سوز و سرود از لا الٰہ
در شبِ اندیشہ نور از لا الٰہ

مومن از رمزِ مرگ آگاہ نیست
در دلش لا غالب الا اللہ نیست

اقبال نے اسلام کو ایک مکمل ضابطۂ حیات تسلیم کرتے ہوئے اس بات پہ زور دیا کہ دل ونگاہ میں تسلیم کا جذبہ پیدا ہو۔ اس کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ انسان اعتماد کے ساتھ وسعتِ افلاک اور کائنات کے اسرار سے آگاہی حاصل کر سکے۔ وہ ہستی جو پوری کائنات کا نظام چلا رہی ہے وہی اوّل وآخر ہے اور اس کی قدرت کا احاطہ عقل نہیں کر سکتی۔

اقبال نے توحید کی حقانیت کو بڑے اعتماد سے بیان کیا ہے بلکہ فکرِ اقبال کے تبلیغی اور تعلیمی پہلوؤں کو مدِنظر رکھتے ہوئے کلامِ اقبال کو ایک مذہبی صحیفہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے سرمایۂ فکر میں یقین کی لازوال دولت ہمیشہ دلوں کو گرماتی رہے گی۔

مردِ میداں زندہ از اللہ ہُوست
زیرِ پائے او جہانِ چار سُوست

برخور از قرآں اگر خواہی ثبات
در ضمیرش دیدہ ام آبِ حیات

می دھد ما را پیامِ لاتخف
می رساند بر مقامِ لاتخف

قوتِ سلطان و میر از لا الٰہ
ہیبتِ مردِ فقیر از لا الٰہ

تا دو تیغِ لا و الّا داشتیم
ما سوا اللہ را نشاں نگذاشتیم

دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ
در شرابِ من سرورِ لا الٰہ

اقبال نے ایک عظیم اسلامی مفکر کی حیثیت سے توحید پر یقین کے بارے میں اپنے نظریات مسلّمہ صداقتوں کے مظہر ثابت کیے ہیں۔

فکرِ اقبال کے مطالعہ سے ہمیں بخیتہ یقین ہو جاتا ہے کہ اقبال کسی غیر مسلم مفکر سے متاثر نہیں بلکہ ان کے افکار کی کرنیں توحید کی حرارت لیے ہوئے ہیں۔ انہوں نے واشگاف الفاظ میں کہا کہ اگر ہم نے اپنے رازق کو

نہ پہچانا تو ہم محتاج لوگ بن جائیں گے لیکن اپنے خالق کی عظمت کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے سے ہمیں ہزاروں سجدوں سے نجات مل سکتی ہے۔

جب انسان رحمتِ باری کا خواستگار ہو اور اسے یقین ہو جائے کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں، وہی تمام مسائل اور مصائب سے نجات دلا سکتا ہے تو پھر دنیاوی مال و دولت اور رشتہ و پیوند کی بے وقعتی اور کم مائیگی اس پر آشکارا ہو جاتی ہے ؎

یہ مال و دولتِ دنیا، یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں، لا الٰہ الا اللہ
یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں، لا الٰہ الا اللہ

قرآنِ حکیم میں نہایت واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے کہ تمام مخلوقات کا خالقِ حقیقی ہر لمحہ مخلوق کی دستگیری کے لیے موجود ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یقین کے ساتھ اپنے معبود کو مدد کے لیے پکارا جائے خالق اور مخلوق کے درمیان حائل پردوں کو ہٹا کر یقین کے ساتھ اس کے آگے دستِ سوال دراز کیا جائے تو یقیناً وہ بے نیاز اپنے نیازمندوں کے لیے اپنا دستِ کرم کشادہ کر دیتا ہے۔

فرمانِ خداوندی ہے:

"تم جہاں بھی ہو وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہے۔"

(الحدید: ۴)

"مجھے پکارو (مجھ سے مانگو) میں تمہاری دعا کو قبول کروں گا۔"

(المومنون: ۶۰)

"وہ کون ہستی ہے کہ جب بے قرار آدمی اس کو پکارتا ہے تو اس کی سنتا ہے اور اس کی مصیبت کو دور کر دیتا ہے۔"

(النمل: ۶۲)

اقبال کے اشعار میں بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ ناامیدی اور مایوسی کو ترک کر کے یقین کے ساتھ اپنے خالق کی مدد پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ بے یقینی کافری نہیں تو اور کیا ہے ؎

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے

انسان کو یقین ہونا چاہیے کہ قادرِ مطلق کی بخشش اور رحمت لامحدود ہے۔ اس کی گرفت سے کوئی بھی بالاتر نہیں لیکن اس کے باوجود اس سے مغفرت کا طلب گار ہونا نہایت مستحسن بات ہے ؎

کشادہ دستِ کرم جب وہ بے نیاز کرے
نیاز مند نہ کیوں عاجزی پہ ناز کرے

اقبال نے اپنے کلام میں احکاماتِ الٰہی کو نہایت دل نشیں انداز میں بیان کر کے مسلمانوں کو توحید پہ مکمل یقین رکھنے کی تلقین کی۔ اس طرح انہیں استغنا کی وہ دولت نصیب ہو سکتی ہے جس کے سامنے شانِ سکندری اور جلالِ قیصری ہیچ ہیں۔

اقبال قرآنِ حکیم کو مسلمانوں کے لیے بہت بڑی دولت اور ثروت قرار دیتے ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ قرآن ہی سے ذہنی بیداری کا سامان فراہم ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم کے مضامین اور ہمہ گیر نظامِ حیات کو اقبال نے ہمیشہ مقیاس العمل قرار دیا ؎

آں کتابِ زندہ، قرآنِ حکیم
حکمتِ او لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرفِ او را ریب نے تبدیل نے
آیہ اش شرمندۂ تاویل نے
نوعِ انساں را پیامِ آخریں
حاملِ او رحمۃ للعالمیں
اوج میگیرد از و نا ارجمند
بندہ را از سجدہ سازد سربلند
گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

فکرِ اقبال میں یقین کی یہی حیات آفریں قوت اذہان کو مسخر کرنے پر قادر ہے۔ ان کے ہاں ہمیں کہیں بھی تذبذب اور گومگو کی کیفیت نظر نہیں آتی۔ ماضی، حال اور مستقبل کے امور و واقعات سے مزین ایک حسین گلدستہ دل و دماغ کو معطر کر کے امید کے ساتھ اعتماد کی فضا کو جنم دیتا ہے۔ ان کے افکار

نہ صرف اسلامی تعلیمات سے کامل ہم آہنگی کے مظہر ہیں بلکہ بسا اوقات تو ان پر الہامی ہدایات کا گمان ہوتا ہے۔ ان کا استدلال یقین پر مبنی ہوتا ہے اور حقائق کو منکشف کرتا ہے۔

اقبال قرآنِ حکیم کو سرچشمۂ ہدایت تصور کرتے ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ اگر مسلمان قرآن میں غوطہ زن ہو کر رہنمائی کا گوہرِ آبدار تلاش کریں تو انہیں کردار کی رفعتیں نصیب ہو سکتی ہیں۔ توحید کی عظمت کا حقیقی اندازہ قرآنِ حکیم کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔

اقبال نے ایک عارف کی حیثیت سے توحید کی صداقتوں کو واضح کیا۔ ان کے اشعار میں حقائق کا برملا اظہار ان کے یقین کے بیّن ثبوت ہے۔ اقبال نے توحید کو علم العقائد کا مسئلہ بننے کو پسند نہیں کیا بلکہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو بے مثل و بے مثال زندہ قوت کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں ؎

اے پسر ذوقِ نگاہ از من بگیر
سوختن در لا الٰہ از من بگیر
لا الٰہ گوئی بگو از روئے جاں
تا ز اندامِ تو آید بوئے جاں
مہر و ماہ گردد ز سوزِ لا الٰہ
دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کاہ
ایں دو حرفِ لا الٰہ گفتار نیست
لا الٰہ جز تیغِ بے زنہار نیست
زیستن با سوزِ او قہاری است!
لا الٰہ ضرب است و ضرب کاری است!

غیر اللہ کا خوف ایک ایسا عنصر ہے جس کی وجہ سے عمل کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ اقبال نے اس تباہ کن عنصر یعنی خوف کا ازالہ کرنے کے لیے قوتِ ایمان اور توحید پر یقینِ محکم کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ صرف اسی صورت میں بندہ اپنے رب کے فضل و کرم کا مستحق ٹھہرتا ہے اور دین و دنیا میں سرفراز ہو سکتا ہے ؎

قوتِ ایماں حیات افزایدت
وردِ "لاخوفٌ علیہم" بایدت
چوں کلیمے سوئے فرعونے رود
قلبِ او از لاتخف محکم شود

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے جو پوشیدہ لا الٰہ میں ہے

خوفِ حق عنوانِ ایماں است و بس
خوفِ غیر از شرکِ پنہاں است و بس

یقین کا جو تصور کلامِ اقبال کا امتیازی وصف ہے اس کے مثبت اثرات بے انتہا ہیں۔ یہ امید، حوصلہ اور عزم کا نقیب ہے۔ اقبال نے آرزو کی جو شمع فروزاں کی وہ یقینِ محکم کے ذریعے ہمیشہ زندگی کی شبِ تاریک میں قندیل کا کام دے گی ؎

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر لایخلف المیعاد دار

یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ اگر دلوں میں یقین اور امید کے جذبات موجزن ہوں تو مایوسی کے مسموم اثرات سے گلو خلاصی ممکن ہے۔

اقبال کے عظیم الشان قصرِ شاعری کی بنیاد توحید اور رسالت کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ اسلامی تعلیمات کے مبلغ اور شمعِ رسالت کے پروانے تھے۔ حضور خاتم النبیین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات بابرکات سے انہیں قلبی تعلق تھا۔ وہ عشقِ رسولؐ کو جزوِ ایمان سمجھتے تھے انہیں یقین تھا کہ مسلمانانِ عالم کے لیے حضورؐ کی ذات تمام آرزوؤں اور امیدوں کا محور ہے۔ حضورؐ کی ذات ہی باعثِ تخلیقِ کائنات ہے۔ قرآن حکیم میں حضورؐ کی شان میں متعدد آیات موجود ہیں۔

اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ مسلمان قرآن کے اسرار و رموز کو سمجھیں اور ان سے آگاہی حاصل کریں ــــ اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کی شان میں جو آیات نازل کیں، اقبال نے انہیں اپنے سرمایۂ شعر میں فکری اساس کے طور پر استعمال کیا۔

حضورؐ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کے جذبات و احساسات کی وجدانی کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی"۔ (النسا: ۸۰)

"جو کچھ تمہیں رسولؐ حکم دیں، اسے مان لو اور جس چیز سے منع کریں اس سے رک جاؤ"۔ (الحشر: ۵۷)

"پس نہیں، اے نبیؐ تمہارا رب گواہ ہے کہ یہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے، جب تک اپس کے معاملات میں آپؐ کو حکم نہ بنائیں اور پھر آپؐ کے فیصلہ پر بلا کسی دلی تنگی کے آمادگی کے ساتھ سرِ تسلیم خم نہ کر دیں"۔

(النساء: ۶۵)

"ہم نے جس رسول کو بھیجا اسی لیے بھیجا کہ اذنِ خداوندی کے مطابق، اس کی اطاعت کی جائے"۔ (النساء: ۶۴)

"محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں۔ البتہ اللہ کے رسولؐ ہیں اور (سب) نبیوں کے ختم پر ہیں اور اللہ ہر چیز کو خوب جانتا ہے"۔

(الاحزاب: ۴۰)

جب ہم کلامِ اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو قرآنِ حکیم کے مضامین اور ان کے مفاہیم کو ہر جگہ جلوہ گر پاتے ہیں یہ عشقِ الٰہی اور عشقِ رسولؐ کا اعجاز ہے جس نے اقبال کو ملتِ اسلامیہ کا اقبال بنا دیا۔ وہ نہایت یقین اور اعتماد کے ساتھ ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ حضورؐ کی محبت ہی وہ واحد راہِ عمل ہے جس پر گامزن ہو کر انسان دین و دنیا میں مفتخر ہو سکتا ہے۔

اقبال نے عشقِ الٰہی کے ساتھ ساتھ عشقِ رسولؐ کو بھی دین و دنیا کی فلاح کے لیے ناگزیر قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا بنی نوعِ انسان پر یہ احسانِ عظیم ہے کہ حضورؐ کو رحمتِ عالم بنا کر اس کائنات میں بھیجا۔ حضورؐ کی ذات مسلمانوں کے لیے لائقِ تقلید نمونہ ہے۔ اس موضوع پر بھی اقبال کے افکار کے منابع قرآنِ حکیم میں موجود ہیں۵

دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم!
در رہِ حق مشعلے افروختیم!
ایں گہر از بحرِ بے پایانِ اوست
ما کہ یکجا ئیم از احسانِ اوست!
تا نہ ایں وحدت ز دستِ ما رود
ہستیِ ما با ابد ہمدم شود
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
بر رسولِؐ ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفلِ ایّام را
او رسل را ختم و ما اقوام را
لا نبی بعدی ز احسانِ خدا است
پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰ است

اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ مسلمانوں کے جملہ مصائب کا بنیادی سبب یہ ہے کہ بحیثیتِ قوم انھوں نے اپنی شناخت پر توجہ نہیں دی اور بتانِ رنگ و خوں کے طلسم میں گرفتار ہو کر باہم برسرِ پیکار ہیں۔ مسلمانوں کی اس باہمی آویزش کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر لحاظ سے پسماندگی اُن کا مقدر بن گئی۔ فرقہ واریت نے اس انتشار کو مزید ہوا دی۔ واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً وّلا تفرقوا کا عظیم درس طاقِ نسیاں میں رکھ دیا گیا۔ سب سے بڑھ کر المیہ یہ ہوا کہ حضورؐ کے اسوۂ حسنہ پر عمل پیرا ہونے کی ضرورت کو فراموش کر دیا گیا۔ حضور نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلم نے جو شریعت نافذ کی وہ احکامِ الٰہی کی تفسیر ہے۔ کائنات کا سارا نظام حضورؐ کی ذات کا رہینِ منّت ہے ؎

مصطفیٰؐ داد از رضائے او خبر
نیست در احکامِ دیں چیزے دگر
ہست دینِ مصطفیٰؐ، دینِ حیات
شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات
گر زمینی آسماں سازد ترا
آں چہ حق می خواہد آں سازد ترا
خستہ باشی استوارت می کند
پختہ مثلِ کوہسارت می کند

اعتماد اور یقین کا جو تاثر محولہ بالا اشعار میں موجود ہے وہ فکرِ اقبال کا طرۂ امتیاز ہے۔ عشقِ رسولؐ سے سرشار ہو کر اقبال نے جو اشعار لکھے وہ دلوں کو مسخر کر کے کیف و سرور کے وجدانی جذبات سے قلوب کو مسرور کرتے ہیں۔ حضورؐ نے تبلیغِ اسلام کے لیے جو مساعی کیں اور جن تکالیف کا خندہ پیشانی سے مقابلہ کیا وہ تاریخِ اسلام کا زرّیں باب ہیں جن کا ذکر دلوں کو گرما دیتا ہے۔ مسلمانوں کی فلاح اور دین و دنیا میں سرخروئی کے لیے اتباعِ رسولؐ ناگزیر ہے۔

اقبال نے اس حقیقت کو واضح کر دیا کہ حضورؐ کی تعلیمات اور شریعت، ازلی اور ابدی صداقتوں کی امین

ہیں جو رہتی دنیا تک اقوامِ عالم کے لیے نجات کا ذریعہ ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر دنیا کو ظلم و استحصال سے نجات مل سکتی ہے جس کی بدولت دنیا امن اور آشتی کا گہوارہ بن جائے گی۔

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کر دے

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمنِ دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو
بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمہ افلاک کا ایستادہ اسی نام سے ہے
نبضِ ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے

دشت میں دامنِ کہسار میں میدان میں ہے
بحر میں موج کی آغوش میں طوفان میں ہے
چین کے شہر مراقش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشمِ اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعتِ شانِ رفعنا لک ذکرک دیکھے

اس کائنات میں دکھوں کے ساتھ راحتیں دوش بدوش ہیں اسی طرح ہر مشکل کے ساتھ آسانی ہے۔ ان حالات میں کامیابی کا یقین ہی مصائب اور تکالیف کے کوہِ گراں سے نجات دلا سکتا ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی حیاتِ مبارکہ استقامت اور یقینِ محکم کا فقید المثال نمونہ ہے۔ آپ نے انتہائی صبر آزما حالات میں تبلیغِ اسلام کا سلسلہ جاری رکھا۔ کفارِ مکہ کی ایذا رسانیوں کے جواب میں ان کے لیے دعا کی۔ قریشِ مکہ کے ظلم و ستم کے باوجود ان کے حق میں کلمۂ خیر ہی حضورؐ کی زبان پہ آیا۔ بلاشبہ اس کا سبب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم

کو یقین تھا کہ یہ یا ان کی آیندہ نسلیں مشرف بہ اسلام ہو کر تبلیغِ اسلام میں معاون ثابت ہوں گی۔ اقبال نے حضورؐ کی سیرتِ طیبہ سے یہ درس لیا کہ کسی بھی صورت میں امید کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔ یہی کامیابیوں اور درخشاں مستقبل کا زینہ ہے۔ حتیٰ کہ خالقِ کائنات کی عبادت اور عشق کی بدولت زندگی کے تمام مراحل سے خوش اسلوبی سے عہدہ برآ ہونا انسان کے دائرۂ اختیار میں ہے ؎

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں!
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں!

وہ دانائے سُبل ختم الرسل مولائے کُل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں وہی طٰہٰ

در دلِ مسلم مقامِ مصطفےٰؐ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفےٰؐ است

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

کلامِ اقبال میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت کے جو ثبوت ملتے ہیں وہ اقبال کے دلی جذبات اور عرفانی کیفیات کے آئینہ دار ہیں۔ اقبال نے واضح کیا کہ یہ حضورؐ کی آفاقی تعلیمات اور اسلام کی عالمگیر تحریک کا اعجاز ہے کہ آج اکنافِ عالم میں شمعِ رسالت کے پروانے تبلیغِ اسلام کی مساعی میں سرگرمِ عمل ہیں۔ اسلام دینِ فطرت ہے اور فطرت کو دوام حاصل ہے۔ اقبال کو یقین ہے کہ اسلامی تعلیمات اپنی ہمہ گیر افادیت اور معجز نما اصلاحی تحریک کے باعث قیامت تک نوعِ انسانی کی فلاح کا کام انجام دیں گی اور حضورؐ کی شریعت کو فروغ حاصل ہوگا۔ یہ بات کالنقش فی الحجر

ہے کہ اگر ملتِ اسلامیہ حضورؐ کی تعلیمات پر کماحقہٗ عمل کرے تو نہ صرف آلامِ روزگار سے نجات مل سکتی ہے بلکہ مسلمانوں کو عظمتِ رفتہ کے حصول میں بھی کامیابی نصیب ہوگی ؎

کرم اے شہِؐ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظرِ کرم
وہ گدا کہ توؐ نے عطا کیا ہے جنہیں دماغِ سکندری!

توؐ اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر
میری دانش ہے افرنگی، میرا ایمان زناری!

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ افرنگ
سُرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

اقبال نے قول و فعل کے تضاد کی ہمیشہ مذمت کی۔ ایسا رویہ انسان کے وقار کے لیے تباہ کن ہے۔ مسلمان اس کائنات میں اللہ کا نائب ہے۔ ہمارے نبیؐ رحمت للعالمین ہیں۔ مقامِ حیرت ہے کہ مسلمان رحمتِ خداوندی کے بارے میں متذبذب ہیں؛ ایسا طرزِ فکر اسلامی تعلیمات سے متصادم ہے۔ اس رویّے کے پس پردہ وہ بے یقینی ہے جو اخلاص و عمل کی نفی کرتی ہے۔ ناامیدی ایک ایسا زہر ہے جو پورے معاشرتی نظام کو مسموم کر کے ترقی کی راہیں مسدود کر دیتا ہے۔ اقبال اس موقع پر بھی پُر امید ہیں اور یقین دلاتے ہیں کہ اسوۂ رسولؐ پر عمل پیرا ہو کر مسلمان سرخرو ہو سکتے ہیں۔ بصورتِ دیگر کفر کا شکار ہوں گے ؎

کشودم پردہ را از روئے تقدیر
مشو نومید و راہِ مصطفیؐ گیر
اگر باور نداری آنچہ گفتم!
ز دیں بگریز و مرگِ کافرے میر

اقبال نے متعدد مقامات پر اس بات پر زور دیا کہ جو شخص توحید اور رسالت کی صداقتوں پر یقینِ کامل نہیں رکھتا، اسلام کے ساتھ اس کی وابستگی لائقِ اعتنا نہیں ہے بلکہ توحید اور رسالتؐ پر صدقِ دل سے ایمان کے بغیر اُس کا مسلمان ہونا بھی قابلِ قبول نہیں۔ مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت کو دنیا کی ہر چیز پر فوقیت دیں۔ یہی اقتضائے وقت بھی ہے اور منشائے قدرت بھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت مسلمان کو اپنی جان سے بھی زیادہ عزیز ہو تو حقِ محبت ادا ہو سکتا ہے اور یہی وہ ارفع معیار ہے جو ایمان کا ملِ

ہونے کے لیے ناگزیر ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اے نبیؐ! کہہ دو کہ اگر تمہارے باپ، تمہارے بھائیؓ، تمہاری بیویاں، تمہارا کنبہ، مال جو تم نے کمایا ہے، وہ تجارت جس کے گر جانے کا تمہیں اندیشہ ہے اور وہ مکانات جو تمہیں پسند ہیں، تم کو اللہ اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اس کی راہ میں جہاد سے زیادہ عزیز ہیں، تو انتظار کرو، یہاں تک کہ اللہ اپنا فیصلہ صادر کر دے۔"

(التوبہ: ۲۴)

یہ بات نہایت واضح ہے کہ جو بھی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت کو باقی تمام چیزوں پر فوقیت نہیں دیتا اس کا یہ مذموم فعل اور خود غرضی پر مبنی اندازِ فکر اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے اور ایسے لوگ بالآخر اللہ کے عتاب کا نشانہ بنتے ہیں۔

اقبال کے اشعار میں نہایت یقین کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ توحید اور رسالت پر کامل ایمان کے بغیر تکمیلِ ایمان کا تصور ہی عبث ہے۔ اقبال کے افکار قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگی کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔

قرآنِ حکیم میں ارشادِ خداوندی ہے:

"ہم نے اپنے رسول واضح نشانیاں دے کر بھیجے اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان (عدل) اتاری تاکہ انسان انصاف پر قائم رہیں۔"

(الحدید: ۲۵)

قرآنِ حکیم میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تعریف میں متعدد آیات ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ پر عمل پیرا ہو کر سیرت و کردار کی رفعتوں کو چھو لیں:

"اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)!
بے شک آپؐ کی مزدوری نہ ختم ہونے والی ہے اور بے شک آپؐ بڑے درجے کے اخلاق پر فائز ہیں۔"

(القلم: ۳-۴)

یہ بات ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت ہمہ رنگ ہے۔ آپؐ کی جامعیت اور اکملیت اپنی مثال آپ ہے۔ جب اس بات پر کامل یقین ہو جائے تو پھر انسان عظمتِ دنیا کا

خیال دل سے نکال دیتا ہے۔ اتباعِ رسولؐ کے ثمرات اور عشقِ رسولؐ کے فیضان کا بیان فکرِ اقبال کا نمایاں عنصر ہے۔ وہ نہایت یقین اور اعتماد کے ساتھ مسلمانوں کی توجہ اس جانب مبذول کراتے ہیں کہ در در بھٹکنے کی بجائے درِ رسولؐ سے رجوع کریں جہاں سے اس قدر ملتا ہے کہ اپنی تنگیٔ داماں پر ترس آتا ہے ؎

ہر کہ عشقِ مصطفیٰؐ سامان اوست!
بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست!

بازو ترا، توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نقشِ نو بر صفحۂ ہستی کشید
اُمتے گیتی کشائے آفرید
اُمتے از ما سوا بیگانۂ
بر چراغِ مصطفیٰؐ پروانۂ
اُمتے از گرمیٔ حق سینہ تاب
ذرہ اش شمعِ حریمِ آفتاب
کائنات از کیفِ او رنگیں شدہ
کعبہ از بت خانہ ہائے چیں شدہ

خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست
رحمۃٌ للعالمینی انتہاست

آں کہ بر اعدا درِ رحمت کشاد
مکّہ را پیغامِ لا تثریب داد

فقر و شاہی واردات مصطفیٰؐ ست
ایں تجلّی ہائے ذاتِ مصطفیٰؐ است

ایں دو قوت از وجودِ مومن است
ایں قیام و آں سجودِ مومن است

اقبال نے مقامِ رسالت کے بارے میں جو قابلِ فخر اور لائقِ صد رشک و تحسین اندازِ بیان اختیار کیا وہ ان کے عشقِ رسولؐ کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ جیسا کہ فکرِ اقبال کے مطالعہ سے ظاہر ہے انہوں نے یہ

واضح انداز قرآنِ حکیم سے اخذ کیا۔ ان کے استدلال کا منبع قرآنِ حکیم ہی ہے۔ انہیں معلوم تھا کہ زندگی کے جملہ امور میں پیغمبرِ اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی ذات ہی ہماری مکمل رہنمائی کرتی ہے۔ جو بھی شخص حضورؐ کی محبت میں کامل نہیں وہ ایمان کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ اطاعتِ رسولؐ سے یقین کی وہ دولت نصیب ہوتی ہے جو انسانی سیرت و کردار کی تعمیر کے لیے ناگزیر ہے۔

قرآنِ حکیم میں ارشادِ قدرت ہے:

"ہم نے جو رسول بھی بھیجا، اسی لیے بھیجا کہ باذنِ الٰہی اس کی اطاعت کی جائے"
(النساء: ۶۴)

"جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی"۔ (النساء: ۸۰)

"اے نبی (محمد صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم)!
کہہ دیجیے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو۔ اللہ تم سے محبت کرے گا"۔ (آلِ عمران: ۳۱)

"جو کچھ تمہیں رسولؐ دیں، اسے لے لو اور جس چیز سے منع کریں، اس سے رک جاؤ اور اللہ سے ڈرو۔ بلاشبہ اللہ سخت سزا دینے والا ہے"۔ (الحشر: ۷)

ان آیاتِ کریمہ کی روشنی میں جب ہم فکرِ اقبال کا بنظرِ غائر جائزہ لیتے ہیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال نے قرآنی آیات کو ثباتِ یقین کے ساتھ اپنے افکار کی اساس بنایا۔ وہ اپنے اشعار میں انہی خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو قرآنِ حکیم کی آیات میں بیان کیے گئے ہیں۔ بادی النظر میں یہ بات واضح ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کو عظمتِ رفتہ کے حصول کے لیے جس لائحہ عمل کی طرف متوجہ کیا وہ یقین اور اعتماد کے ساتھ عملِ پیہم ہے۔

نظریاتی اعتبار سے یہ امر ناگزیر ہے کہ مسلمان توحید اور رسالت کی ازلی اور ابدی صداقتوں کو حرزِ جاں بنائیں اور یہ عشق جب انسان کے رگ و پے میں سرایت کر جاتا ہے تو ایسی صورت میں زندگی میں بے پناہ کامیابیوں کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

بمصطفٰےؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ اُو نرسیدی، تمام بولہبی است!

یہ بات نہایت وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ختمِ نبوت کے بارے میں رونما ہونے والے فتنۂ ارتداد پر اقبال کے تصورِ یقین نے سب سے پہلے کاری ضرب لگائی۔ اور انھوں نے ختمِ نبوت کے بارے میں نہایت واضح انداز میں منکرینِ ختمِ نبوت کی فکری سرکوبی کی۔ اقبال کا یہ جہاد اور ان کا فکری سرمایہ تاریخ کے اوراق میں آبِ زر سے لکھنے کے لائق ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یقینِ محکم کو ملت کی تعمیر کے لیے اقبال نے ناگزیر سرمایہ قرار دیا۔ اس یقین کی متعدد جہات ہیں جن میں توحید اور رسالت کو کلیدی مقام حاصل ہے۔ ملی اصلاح اور قومی کردار کی تعمیر کے لیے اقبال نے نہایت اعتماد اور یقین سے مسلمانوں کے تابناک ماضی کے حوالے دیے ہیں بالخصوص سیرتِ نبویؐ کی تابناک مثالیں ان کے کلام کو زرنگار بنا دیتی ہیں۔ ایسے مواقع پر اقبال کے افکار کی روانی اور الہامی کیفیات کا تعلق احساس سے ہے ۔

بوریا ممنونِ خوابِ راحتش
تاجِ کسریٰ زیرِ پائے امتش
در شبستانِ حرا خلوت گزید
قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبہا چشمِ او محرومِ نوم
تا بہ تختِ خسروی خوابید قوم
وقتِ ہیجا تیغِ او آہن گداز
دیدۂ او اشکبار اندر نماز
در دعائے نصرت آمین تیغِ او
قاطعِ نسلِ سلاطین تیغِ او
در جہاں آئینِ نو آغاز کرد
مسندِ اقوامِ پیشیں در نورد
از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد
ہمچو او بطنِ امِ گیتی نزاد
در نگاہِ او یکے بالا و پست
با غلامِ خویش بر یک خواں نشست

اقبال ان تاریخی حقائق کی طرف متوجہ کرتے ہیں جب حضور خاتم النبیینﷺ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عدل اور مساوات کا علم بلند کیا اور دنیا سے استحصال اور ناانصافی کے خاتمہ کے لیے ملوکیت کے ایوانوں کو مسمار کرنے کے لیے مساعی کا آغاز کیا۔ یہ اسی تاریخی جدوجہد کا ثمر ہے کہ مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ کی استبدادی حکومتوں کو تہس نہس کر دیا اور عدل و انصاف پر مبنی معاشرے کی تعمیر کے لیے اسلامی تعلیمات کو بروئے کار لاتے ہوئے قبائلی تفاخر اور دولت و ثروت کے بتوں کو پاش پاش کر دیا۔ اقبال کو یقین ہے کہ آج بھی اگر مسلمان اسی جذبۂ ایمانی کو پیدا کر لیں تو کامیابی ان کا مقدر بن سکتی ہے۔

(۲)

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے المناک نتائج میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس سانحہ نے ہمیں ایک مستقل نوعیت کے احساس کمتری میں مبتلا کر دیا۔ آج تک ہمارے بعض ناقدین اپنے مشاہیر کے فکری منابع کا کھوج لگانے کے لیے مغربی مفکرین کا حوالہ دے کر اپنے ذہنی افلاس کا ثبوت دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اقبال نے اسلامی شعائر کو اپنے اشعار کے قالب میں ڈھالا۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا ہے۔ اگر انسان ان خداداد صلاحیتوں کو صحیح انداز میں بروئے کار لائے تو یہ امر یقینی ہے کہ کامیابیاں اور کامرانیاں اس کا مقدر بنیں گی۔ خود اعتمادی عزم و عمل کے لامتناہی جذبات کو جنم دیتی ہے۔ یہی خود اعتمادی یقین کی محرک بنتی ہے۔ یقین انسانی صلاحیتوں کو جلا بخشتا ہے۔ اقبال زندگی کو ایک جہد مسلسل قرار دیتے ہیں۔ زندگی کے مسائل انتہائی پیچ در پیچ ہیں جنہیں سلجھانے کے لیے انسان کو نہایت پُراعتماد انداز میں لائحہ عمل اختیار کرنا چاہیے۔ قرآن حکیم میں بھی انسان کو سعیِ پیہم کا حکم دیتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

"اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے۔"

(النجم: ۳۹)

اقبال کے شہرۂ آفاق تصورِ خودی کی اساس یقین ہے۔ خودی اقبال کے قصرِ عالی شان کا اہم ترین ستون ہے۔ اقبال کے آفتابِ شاعری کی ضیاؤں نے ذہنوں کی تاریکیوں کو منور کر دیا اور اعتماد کی وہ دولت فراہم کی جو زندگی کی شبِ تاریک میں قندیل ثابت ہوئی۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی حقیقت سے آگاہ ہونے کا حکم دیا ہے اور اسے جو عزت کا مقام

دیا ہے اسے ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے۔

"ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو خشکی اور تری میں سواریاں مرحمت کیں اور ان کو پاک چیزوں سے رزق عطا کیا اور بہت سی اُن چیزوں پر جو ہم نے تخلیق کی ہیں ان کو ایک طرح کی فضیلت و شرفیت سے نوازا ہے"

(بنی اسرائیل: ۷۰)

"کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم خشک افتادہ زمین کی طرف پانی بہاتے رہے۔ پھر اس کے ذریعے سے کھیتی پیدا کر دیتے ہیں جس سے ان کے مویشی کھاتے ہیں اور خود بھی۔ تو کیا یہ لوگ دیکھتے نہیں؟"

(السجدہ: ۲۷)

فکرِ اقبال کا تابناک پہلو یہ ہے کہ انہوں نے فرد کو اپنی حقیقت سے آگاہ کیا اور یقینِ محکم کے مستحکم جذبے کے ذریعے اپنے مستقبل کو بہتر بنانے کے لیے فعال کردار ادا کرنے کی نصیحت کی۔ اقبال کے افکار قوتِ فکر کے لیے خمیر کا درجہ رکھتے ہیں۔ یقین وہ جذبہ ہے جو مایوسیوں اور محرومیوں کی اذیت سے بچا کر انسان کو عملی زندگی میں فعال کردار ادا کرنے کے قابل بناتا ہے۔

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

آہ، کس کی جستجو آوارہ رکھتی ہے تجھے
راہ تو، رہرو بھی تو، رہبر بھی تو، منزل بھی تو

کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفاں سے کیا
ناخدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو

دیکھ آکر کوچۂ چاکِ گریباں میں کبھی
قیس تو، لیلا بھی تو، صحرا بھی تو، محمل بھی تو

وائے نادانی کہ تو محتاجِ ساقی ہو گیا
مے بھی تو، مینا بھی تو، ساقی بھی تو، محفل بھی تو

قرآنِ حکیم میں انسان کو عملِ پیہم اور جد وجہد کا حکم دیا گیا ہے۔ کاہلی اور بے عملی موت کا دوسرا نام۔ خدائے زندہ دراصل زندوں کا خدا ہے۔ مقصودِ فطرت بھی یہی ہے کہ انسان یقین کے ساتھ انتھک محنت

شعار بنائے اور اپنی محنت کے ثمرات کے لیے اللہ تعالیٰ پر توکل رکھے۔ وہ قادرِ مطلق حق دار کو اس کا حق ضرور دیتا ہے۔ کسی کی محنت کبھی رائیگاں نہیں جاتی۔ مقامِ بندگی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ انسان اعتماد اور یقین کے ساتھ جدوجہد میں مصروف رہے۔ تکلیف دہ حالات میں بھی کسی کے آگے دستِ سوال دراز نہ کرنا چاہیے۔ اس طرح در اصل افلاس کو خوار تر کرنا کسی طور مستحسن نہیں ہے۔ یہ حاجت ہے جو شیروں کو رُوباہ بنا دیتی ہے۔

اقبال نے اس طرزِ فکر پر کڑی تنقید کی اور اس امر پہ زور دیا کہ ہر حالت میں شخصی وقار اور انا کے تحفظ کو ملحوظ رکھا جائے۔ انسان اگر اپنی بے پناہ صلاحیتوں کا یقین کرے تو اسے زندگی کے لا ینحل مسائل کو حل کرنے میں کامیابی ہو سکتی ہے۔ فکرِ اقبال میں عرفانِ ذات پر خصوصی زور دیا گیا ہے ؎

ترا جوہر ہے نوری، پاک ہے تُو
فروغِ دیدۂ افلاک ہے تُو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حُور
کہ شاہینِ شہِ لولاک ہے تُو

یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ برِ صغیر کے مسلمانوں کو عزم و یقین سے محروم کرنے کے لیے سازشی عناصر نے ایک باقاعدہ منصوبہ بندی کی۔ استبدادی قوتوں کا یہ پرانا حربہ ہے کہ وہ مظلوموں کو مایوسی کی فضا میں اپنے مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرنے کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہیں جانے دیتیں۔ یقین کی عدم موجودگی میں اعتماد کا تصور ہی عبث ہے۔ سانحہ ۱۸۵۷ء کے بعد دانستہ طور پر ایک مسلسل بے یقینی فضا کو برقرار رکھا گیا۔ یہ ماحول استعماری طاقتوں کے مخصوص مفادات کے لیے ضروری تھا۔ یقین اور اعتماد سے جو غیر معمولی توانائی حاصل ہوتی ہے وہ طوفانوں کا رُخ موڑ دیتی ہے۔ باہمت اور پُر یقین اقوام اپنی راہ میں حائل ہر رکاوٹ کو اپنے پائے استقلال سے ٹھوکر مار کر ہٹا دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

خوش قسمتی سے مسلمانانِ برِ صغیر کو اس بے یقینی کی مسموم فضا سے نجات دلانے کے لیے قومی رہنماؤں نے بھرپور کردار ادا کیا۔ بالخصوص اقبال نے اس مقصد کے لیے جو فکری جہاد کیا وہ اپنے ہمہ گیر اثرات کی بدولت مسلمانوں کے لیے خضرِ راہ ثابت ہوا۔

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ رُوح الامیں پیدا

یقین انسان کو حد درجہ فعال بنا دیتا ہے۔ یہ اندھیرے میں نورِ سحر کی مانند ہے۔ قرآنِ حکیم میں اللہ تعالیٰ نے یقین لانے والوں کو خوشخبری سنائی ہے:

"یہ قرآن لوگوں کے لیے دانش مندیوں (کا سبب) اور ہدایت (کا ذریعہ) ہے اور یقین لانے والوں کے لیے بڑی رحمت ہے"۔
(الجاثیہ: ۲۰)

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مایوسی کس قدر غیر دانشمندانہ اندازِ فکر ہے۔ اللہ تعالےٰ کی رحمت سے ناامید ہونا کُفر کے مترادف ہے۔ مایوسی درحقیقت انسانی وقار اور صلاحیتوں کی دھجیاں اڑا دیتی ہے۔ مایوسی انسان کو عضوِ معطل بنا دیتی ہے جب کہ یقین کے اعجاز سے انسان ناممکن کو بھی ممکنات کے دائرے میں لا سکتا ہے۔

اقبال نے ملّتِ اسلامیہ کے عوارض کے لیے جو نسخہ تجویز کیا اس کی تاثیر کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ ملّت نے ان کے اعجازِ بیاں پر یقین کیا اور خوابیدہ قوم کو بیدار کر کے انہوں نے ہنگامہ آرا ہونے پر آمادہ کیا۔ یہ یقین کے معجزنما اثرات تھے جن کی بدولت خود اعتمادی نے نمو پائی۔ ملّت نے اقبال کے نالوں کو بانگِ درا سمجھا اور کاروانِ ملّت منزل کی جانب جادہ پیما ہو گیا۔

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملّت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملّت ہے

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

ابھی صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں

ضمیرِ لالہ میں روشن چراغِ آرزو کر دے
چمن کے ذرے ذرے کو شہیدِ جستجو کر دے

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

مثلِ کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی
اب بھی درختِ طور سے آتی ہے بانگِ لاتخف

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

جہاں میں بندۂ حُر کے مشاہدات ہیں کیا
تری نگاہ غلامانہ ہو تو کیا کہیے

مسلمِ خوابیدہ اٹھ ہنگامہ آرا تُو بھی ہو
وہ چمک اٹھا افق گرمِ تقاضا تُو بھی ہو

اقبال نے خودی کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی بنیاد بھی توحید اور رسالت پہ یقین پر استوار ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انسان اپنی ذات کو بھی پہچانے، کیونکہ رب کو پہچاننے کے لیے یہ عمل ناگزیر ہے۔ اقبال نے اپنے افکار کے ذریعے بے عملی کے رجحان کا خاتمہ کرنے کی زبردست مساعی کیں۔ اخلاقی اور روحانی اقدار پر یقین وہ زبردست اعتماد عطا کرتا ہے جو انسان کو اپنی صلاحیتوں کو صحیح سمت بروئے کار لانے کے قابل بناتا ہے۔ اقبال نے ملّتِ اسلامیہ کو آپ اپنی تقدیر سنوارنے کے لیے کہا اور انہیں یقین دلایا کہ دنیا

کی کوئی طاقت مسلمانوں کی ملّی نشاۃ ثانیہ کو روکنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ استحصالی قوتوں کو نوشتۂ دیوار پڑھ لینا چاہیے کہ جو قوم یقین کے ساتھ منزل کی جانب سرگرمِ سفر ہو، منزل اُس کی جانب خود بخود سمٹ آتی ہے۔ یقین انسانی خودی کو جِلا بخشتا ہے ؎

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرمانروائے عالم شود
در خصوماتِ جہاں گردد حکم
تابعِ فرمانِ او دارا و جم

زندگی اور خطرات کا آپس میں گہرا ربط ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ عرصۂ زیست میں انسان کو دکھ نہ سہنے پڑیں اور اس کا واسطہ کسی کٹھن مرحلے سے نہ پڑے لیکن اولوالعزمی کا تقاضا یہ ہے کہ ہر حال میں خود اعتمادی اور یقین کے ساتھ ہر کٹھن آزمائش کا ڈٹ کر مقابلہ کیا جائے۔ قرآنِ حکیم میں انسان کی معاش اور معاد کے متعلق نہایت قطعیت سے احکام موجود ہیں جو ہمارے یقین کو پختہ تر کرتے ہیں ؎

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی

خام ہے جب تک تو ہے مٹی کا اک انبار تُو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیرِ بے زنہار تُو

یہ گھڑی محشر کی ہے تُو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

سعیِ پیہم ہے ترازوئے کم و کیفِ حیات
تیری میزاں ہے شمارِ سحر و شام ابھی

کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

حدیثِ بے خبراں ہے تو بازمانہ بساز
زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

ترا تن روح سے ناآشنا ہے
عجب کیا آہ تیری نارسا ہے
تنِ بے روح سے بیزار ہے حق
خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان!

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں

زندگی کے بارے میں اقبال کے افکار میں یقین و اعتماد کی جو جھلک نظر آتی ہے وہ بھی قرآن سے ماخوذ ہے۔ جب لا تخف کا یقین دلایا جائے تو پھر عزائم کا سینوں میں بیدار ہونا لازمی ہے۔ یہی یقین ہے جو خطرات سے آنکھیں چار کرنے کی جرأت عطا کرتا ہے ؎

میا را بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و باموجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

منظم ذہنی وحدت یقین کو جنم دیتی ہے۔ اگر انسان نفس کی سرکوبی کو یقینی بنالے اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کو شعار بنالے تو وہ دنیا کی آلائشوں سے اپنا دامن بچا سکتا ہے۔

آج ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم مغرب کی نقالی کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن ہمارے اسلاف کے لائق صد رشک کارناموں پر ہماری نظر نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس سے بڑھ کر فکر و نظر کی کوتاہی اور کیا ہو سکتی ہے۔ کردار کی عظمت کے لیے دولت و ثروت کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں بلکہ ایمان کی پختگی اور ایقان کی دولت انسان کو مفتخر کر سکتی ہے۔

قحط الرجال کے موجودہ دور میں جبکہ اخلاق اقدار اور ماضی کی تابندہ روایات کو پسِ پشت ڈالنا ایک فیشن بن چکا ہے، فکرِ اقبال ہمیں جھنجھوڑنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اقبال کو یقین تھا کہ مسلمانوں میں راسخ العقیدہ لوگوں کا مشن ضرور رنگ لائے گا اور یہ بھٹکی ہوئی قوم پھر سوئے حجاز رواں ہوگی۔ مسائل کے گرداب میں پھنسی قوم اگر آج بھی اعتماد کے ساتھ آگے بڑھے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ غالب نہ آسکے اور دکھوں کا دور اپنے انجام کو نہ پہنچے۔

آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

نہیں ہے ناامید اقبالؔ اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی!

بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

افکارِ اقبال کی ضیاء پاشیوں نے پوری دنیا پر وہ حقائق منکشف کیے جن کے فیض سے دنیا اقبال کے پیغام کی اہمیت سے آگاہ ہوئی۔ اشعار کے پیرائے میں اسلامی تعلیمات کی تبلیغ اور اخلاق اقدار کا پرچار اقبال کا

عظیم الشان کارنامہ ہے۔ یہ ایک ایسا معجز نما کلام ہے جس سے ذہنوں کے دریچے وا ہوئے۔ اس خدمت میں کوئی ان کا شریک و سہیم نہیں۔

اقبال نے مغربی افکار کے زیرِ اثر نشوونما پانے والی مخصوص ذہنیت اور مغربی اقدار کو کبھی لائقِ اعتنا تصور نہ کیا۔ وہ مغرب کی اندھا دھند نقالی کو ناپسند کرتے تھے۔ اس کی بجائے وہ اسلام کی آفاقی تعلیمات کو اہلِ عالم کے سامنے نہایت یقین اور کامل اعتماد کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ وہ بے باکی کے ساتھ مغربی اندازِ فکر کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ اُن کا اصرار ہے کہ آج بھی ہمیں اپنی شب کو سحر کرنے کے لیے حجاز کی طرف عناں تاب ہونا چاہیے۔

اقبال کو اندیشہ تھا کہ کہیں مسلمان مغربی تہذیب کی ظاہری چکا چوند سے مرعوب ہو کر اپنے عظیم الشان ماضی اور درخشندہ ثقافتی ورثے کو پسِ پشت نہ ڈال دیں۔ اہلِ مغرب کی ثقافتی یلغار کے سامنے اقبال نے پُر اعتماد انداز میں جدید علوم کی روشنی میں اسلام کی مؤثر تبلیغ پر زور دیا تاکہ اس زہر کا تریاق ہو سکے جو ذہنوں کو مسموم کرنے کا باعث بن سکتا ہے۔ وہ ملّتِ اسلامیہ کی تابناک روایات اور جدید علوم کو ہم آہنگ کر کے ملّی تعمیرِ نو پر زور دیتے ہیں۔

یورپ کے کھوکھلے معاشرے اور کم مایہ اقدار نے مذہب پر اقبال کے یقین کو مزید مستحکم کر دیا۔ اگرچہ وہ طویل عرصہ تک براہِ راست مغربی ماحول سے وابستہ رہے لیکن وہ اظہارِ حقائق میں کوئی تامل محسوس نہیں کرتے۔ اور مغربی تہذیب پر واشگاف الفاظ میں نکتہ چینی کے بعد کسی اعتذار کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ یہ اقبال کی عظمتِ کردار کا ارفع نمونہ ہے ؎

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مردِ خدا، ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

غلط نہ ہو کہ بھٹکنے دُور ہیں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہرِ کبود

عشق کے ہیں معجزات، سلطنت و فقر و دیں
عشق کے ادنیٰ غلام صاحبِ تاج و نگیں
عشق مکان و مکیں، عشق زمان و زمیں
عشق سراپا یقیں اور یقیں فتح باب

الٹ جائیں گی تدبیریں، بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے، نہیں میرے تخیل کی یہ خلاقی
تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
ترے پیمانے میں ہے ماہِ تمام اے ساقی!

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں!
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل
غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ ابتدا ہے اسماعیلؑ
چھپنے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانشِ فرہنگ
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ

مذہب کے عمیق مطالعہ نے اقبال کے اس یقین کو اور پختہ کر دیا کہ مسلمانوں کے اتحاد کے لیے کام کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اسلامی قومیت کی تعمیر کے لیے علاقہ، رنگ اور نسل کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اسلامی قومیت تو صرف قوتِ مذہب سے ہی مستحکم ہو سکتی ہے۔ اسلام نے سب سے پہلے سماجی انصاف، آزادیٔ اظہار اور حریتِ فکر کا درس دیا۔ اقبال کے نزدیک اخوت، امن، عدل و انصاف پر مبنی اسلامی معاشرے کی تشکیل انتہائی ضروری ہے تاکہ اسلامی اقدار کی ترویج و اشاعت میں کوئی امر مانع نہ ہو۔ جب تک جبر اور استحصال کا خاتمہ نہیں ہو گا فرد کی آزادی بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ قوموں کی تقدیر بنانے اور سنوارنے کے لیے فرد کی خوشحالی ضروری ہے کیونکہ فرد کی اہمیت کو نظر انداز کرنا حقائق سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔ ہر فرد ملت کے مقدر کا ستارہ ہے۔

اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اپنے تعمیری نصب العین کا اس اعتماد اور یقین کے ساتھ اظہار کیا اور حقائق کو مدلل انداز میں بیان کیا کہ یورپ کے تنگ نظر اور متعصب مفکرین کا اسلام کے بارے میں منفی رویہ قابلِ استرداد ہو گیا۔

اقبال کو یقین تھا کہ ملتِ اسلامیہ کا اتحاد وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آج عالمِ اسلام کے مدبر اور دانشمند اس ضرورت کو محسوس کرتے ہیں۔ بلاشبہ آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس اسی سوچ کی غماز ہے۔ اقبال نے عالمِ اسلام کے اتحاد کا جو خواب دیکھا تھا یقیناً اب اس کے شرمندۂ تعبیر ہونے کا وقت آ گیا ہے ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر

فکرِ اقبال توحید، رسالت اور قرآنِ حکیم پر یقین کا درس دیتی ہے۔ روزمرہ زندگی کے معمولات ہوں یا قومی اور معاشرتی مسائل، ہر حالت میں قرآن و سنت کو حکم قرار دینا ایمان کی نشانی ہے۔ اس موضوع پر کسی ردّ و قدح کی کوئی گنجائش سرے سے موجود نہیں۔

اطاعت کا تقاضا یہی ہے کہ کسی بھی مصلحتِ وقت کو خاطر میں نہ لایا جائے اور یقین کے ساتھ احکاماتِ الٰہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا جائے کیونکہ کارگہِ زیست میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اسی قادرِ مطلق کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ انسانی وہم و گمان کی وہاں تک رسائی ممکن ہی نہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"جو لوگ یقین نہیں رکھتے اللہ ان کے دلوں کو اسی طرح مہر کر دیا کرتا ہے
سو آپؐ صبر کیجئے بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے اور جو لوگ بے یقین
ہیں کہیں آپ کو بے برداشت نہ کر دیں۔" (الروم: ۵۹-۶۰)

یہ یقین ہے جس کا قرآنِ حکیم میں متعدد مقامات پر ذکر موجود ہے۔ یہ یقین ہے جو حضورؐ کی زندگی کا نمایاں ترین وصف ہے۔ اسی کو اولیائے کرام نے اپنایا۔ اسی کو شہدا نے ذہن نشین کیا اور ہمیشہ کی زندگی سے فیضیاب ہوئے۔ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جہاں یقین کو کلیدی مقام حاصل نہ ہو کیونکہ اس کے بغیر زندگی، زندگی نہیں رہتی بلکہ بے عملی کا ایک ایسا کربناک منظر سامنے آتا ہے جو موت کی طرح روح فرسا ہوتا ہے۔

اقبال نے یقین اور استغراق کے ساتھ قرآنِ حکیم کے بحرِ معانی سے گرانقدر آبدار نکالے ہیں۔ قرآن کا مدعا بیان کرتے ہوئے اقبال کے الفاظ یقین کی آمیزش سے دلوں کو مسخر کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار کی بے کرانیت اور افادیت کے بارے میں کوئی اختلاف موجود نہیں۔ عہد بہ عہد ترقی کے دوش بدوش افکارِ اقبال کے مفاہیم میں نئی وسعت پیدا ہو رہی ہے اور اہلِ عالم نئے آفاق سے روشناس ہو رہے ہیں۔

زندگی کے مصائب اور آلام کا بیان ہو یا قوموں کے عروج و زوال کا، ملتِ اسلامیہ کی زبوں حالی کا ذکر ہو یا دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کا تذکرہ اقبال کا اندازِ بیان ہمیشہ پُر امید اور پُر یقین ہوتا ہے۔ کہیں بھی مایوسی کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک ناامیدی، مایوسی اور بے یقینی نہ صرف انفرادی بلکہ قومی تعمیر و ترقی کی راہ میں بھی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے یقین کو ایک انتہائی فعال قوت کے طور پر پیش کیا۔ غم کی تاریکی میں بھی امید کی شمع جلانا اقبال کا محبوب انداز ہے ؎

شامِ غم لیکن خبر دیتی ہے صبحِ عید کی
ظلمتِ شب میں نظر آئی کرن امید کی
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے
یاس کے عنصر سے ہے آزاد میرا روزگار
فتحِ کامل کی خبر دیتا ہے جوشِ کارزار
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے

سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں
دیکھ کر رنگِ چمن ہو نہ پریشاں مالی
کوکبِ غنچہ سے شاخیں ہیں چمکنے والی
خس و خاشاک سے ہوتا ہے گلستاں خالی
گُل بر انداز ہے خونِ شہدا کی لالی
رنگ گردوں کا ذرا دیکھ تو عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے

کائنات میں تہذیبی ارتقاء کا سلسلہ ازل سے جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ تنازع للبقاء کی زبردست جدوجہد میں کامیابی انہی کا مقدر بنے گی جو یقین اور اعتماد کے ساتھ زندگی کے مصائب کا چیلنج قبول کریں گے اور ہر آزمائش کے سامنے سینہ سپر ہو جائیں گے۔ یقین وہ حیات بخش احساس ہے جو روشن مستقبل کا نقیب ہے۔ ظلم، استبداد، غربت، افلاس، بیماری اور ہر قسم کے استحصال کے خاتمہ کے لیے یقینِ محکم اختیاط ناگزیر ہے۔ ہر لمحہ مجبوریوں اور محرومیوں کا رونا رونے کے بجائے عزم وہمت سے کام لے کر مسائل کی گتھی سلجھانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

یقین خود اعتمادی کا محرک بنتا ہے جو انسان کو استغناء سے روشناس کراتی ہے۔ بلاشبہ یہ یقین جو کہ خود اعتمادی اور استغناء کو جنم دیتا ہے، انسانی خودی میں انقلاب برپا کر دیتا ہے ؎

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سُو بدل جائے

(۴)

آج انسان نے اپنے تخیل کی شادابی کے ذریعے اس عالمِ آب و گل کو اپنا جہان سمجھ لیا ہے۔ چند روزہ حیاتِ مستعار میں دنیا کی رنگینیوں، رعنائیوں اور ہوسِ زر کا شکار ہو کر اپنے خالق سے غافل ہو جانا کوتاہ اندیشی کا ثبوت ہے۔

موت ایک اٹل حقیقت ہے۔ ہر انسان کو اس کا یقین ہونا چاہیے۔ قرآنِ حکیم میں زندگی کے حقائق سے

پردہ ہٹایا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ موت، آخرت اور قیامت پر یقین رکھنا ایمان کی شرط ہے۔ کائنات کی کوئی بھی چیز فنا کی دستبرد سے محفوظ نہیں۔ ہمیشہ رہنے والی ذات صرف اور صرف قادرِ مطلق کی ذات ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"زمین پر جو بھی ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات عظمت و احسان والی باقی رہ جانے والی ہے۔"

(الرحمٰن: ۲۵-۲۶)

"وہ زبردست حکمت والا ہے۔ اس کی سلطنت آسمانوں اور زمین کی ہے۔ وہی حیات دیتا ہے اور وہی موت دینے والا ہے۔ وہی ہر چیز پر قادر ہے۔ وہی اول ہے اور وہی آخر۔ وہی ظاہر ہے وہی باطن۔ اور وہی ہر چیز کا خوب جاننے والا ہے۔" (الحدید: ۲-۳)

قیامت کے بارے میں سورۃ القارعہ میں صراحت کر دی گئی ہے کہ قیامت کے دن انسان بکھرے ہوئے پتنگوں کی طرح ہوں گے اور پہاڑ دھنکی ہوئی اون کی طرح ہوں گے۔

اسلامی تعلیمات سے اس امر کا عندیہ ملتا ہے کہ انسان کسی لمحہ بھی موت سے غافل نہ ہو۔ زندگی کے حقائق کا تقاضا ہے کہ انسان موت کی حقیقت پر یقین رکھے۔

قرآنی احکامات کی روشنی میں جب ہم فکرِ اقبال کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ کلامِ اقبال اس موضوع پر بھی مفاہیم قرآن سے ہم آہنگ ہے۔

اقبال نے قطعیت اور یقین کے ساتھ زندگی کے حقائق پر بحث کی ہے۔ اقبال نے دنیا کی بے ثباتی کے ساتھ ساتھ اسے دار العمل قرار دیا ہے جہاں انسان آخرت کے لیے زادِ راہ فراہم کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ یہاں اسے ایسے اعمال کرنے چاہییں جن کی بدولت نیکیاں اس کا مقدر بنیں۔ اگر ممکن ہو تو ایسے کارہائے نمایاں انجام دے کہ اس کا نام جریدۂ عالم پر ہمیشہ کے لیے ثبت ہو جائے۔

اقبال دنیاوی مال و دولت اور رشتہ و پیوند کو کوئی اہمیت نہیں دیتے بلکہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زندگی کا ہر لمحہ کارِ خیر اور منشائے الٰہی کے مطابق گزرے تب حقِ بندگی ادا ہوتا ہے۔ دنیا میں انسان کا واسطہ کئی طرح کے مسائل سے پڑتا ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ سب مصائب عارضی ہیں۔ ان کا ختم ہونا علی یقینی ہے۔

اقبال کے افکار میں یقین کا جو مستحکم انداز موجود ہے وہ ہر موضوع کو اپنے احاطہ میں لاتے ہیں۔

موت کا یقین زندگی کی صداقتوں پر ایمان کے مترادف ہے۔ اقبال کو یقین ہے کہ زندگی کا انجام موت ہے ؎

آہ یہ دنیا یہ ماتم خانۂ برنا و پیر
آدمی ہے کس طلسمِ دوش و فردا میں اسیر
کتنی مشکل زندگی ہے کس قدر آساں ہے موت
گلشنِ ہستی میں مانندِ نسیم ارزاں ہے موت
زلزلے ہیں بجلیاں ہیں قحط ہیں آلام ہیں
کیسی کیسی دخترانِ مادرِ ایام ہیں
کلبۂ افلاس میں دولت کے کاشانے میں موت
دشت و در میں شہر میں گلشن میں ویرانے میں موت
موت ہے ہنگامہ آرا قلزمِ خاموش میں
ڈوب جاتے ہیں سفینے موج کی آغوش میں
نے مجالِ شکوہ ہے نے طاقتِ گفتار ہے
زندگی کیا ہے اک طوقِ گلو افشار ہے

حیات بعد الموت کے موضوع پر اقبال کے خیالات قرآنِ حکیم کے احکامات کے عین مطابق ہیں۔ یہاں بھی یقین کی وہی روح کارفرما ہے جو فکرِ اقبال کا امتیازی نشان ہے۔ اقبال کا حیران کن فکری کارنامہ یہ ہے کہ موت کے تلخ موضوع پر بھی ان کے ہاں شگفتگی اور ندرتِ خیال کے عمدہ نمونے ملتے ہیں۔ ان کے ہاں حوصلے اور امید کا جو حیات بخش تصور موجود ہے وہ یقین کا رہینِ منت ہے۔

زندگی کا ابدی مقام قادرِ مطلق کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اس عالمِ آب و گل کی ہر شے فنا کی زد میں ہے لیکن موت کے بعد ایک اور زندگی یقینی ہے ؎

تخمِ گل کی آنکھ زیرِ خاک بھی بے خواب ہے
کس قدر نشوونما کے واسطے بے تاب ہے
زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے
خود نمائی، خود فزائی کے لیے مجبور ہے
سردیٔ مرقد سے بھی افسردہ ہو سکتا نہیں
خاک میں بھی دب کر اپنا سوز کھو سکتا نہیں

پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ
ہے لحد اس قوتِ آشفتہ کی شیرازہ بند
ڈالتی ہے گردنِ گردوں میں جو اپنی کمند
موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
اس سرابِ رنگ و بُو کو گلستاں سمجھا ہے تُو
آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تُو

ہر شے مسافر، ہر چیز راہی
کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں، لاالٰہ الا اللہ

جہان کے کارِ دراز میں الجھ کر غفلت کا مظاہرہ کرنا درحقیقت ہلاکت کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ یہ اندازِ فکر دین و دنیا میں انسان کو نقصان پہنچاتا ہے۔ فکر و نظر کی کوتاہی کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوگا کہ وہ اپنے انجام سے بے خبر دنیاوی آسائشوں کے لیے سرگرداں ہے۔ خواہشات کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے جو انسان کے پاؤں کی زنجیر بن جاتا ہے۔ تعجب ہے کہ انسان اس سے گلو خلاصی حاصل کرنے کے بجائے دنیا کی آسائشوں اور دلدل میں دھنستا چلا جاتا ہے اور بہتات کی ہوس اسے غفلت کا اسیر بنا دیتی ہے۔

سورۃ التکاثر میں ارشادِ خداوندی ہے:

"دولت کی حرص نے تمہیں غافل کیے رکھا تا آنکہ تم قبرستانوں میں پہنچ جاتے ہو
ہاں ہاں تمہیں عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے۔ ہاں ہاں پھر تمہیں عنقریب
معلوم ہوا جاتا ہے۔ ہاں اور ہاں کاش تم یقینی طور پر جان لوگے ــــ تم
یقیناً دوزخ دیکھ کر رہوگے۔ پھر یقیناً تم لوگ اسے ایسا دیکھنا دیکھوگے
جو خود یقین ہے۔ پھر اس روز تم سے ہر نعمت کی پوچھ ہوگی۔"

اقبال، مال و دولتِ دنیا پر اترانے کو ایک بہت بڑی غلطی تصور کرتے ہیں۔ کردار کی دولت زمان و مکاں پر حاوی ہے۔ انسانی زندگی کی ضروریات لامتناہی ہیں لیکن استغنا، انسان کو وہ دولت عطا کرتا ہے کہ انسان اپنا سرنگوں رکھتا ہے۔

یہی وہ معیار ہے جہاں ہوسِ زر کے تمام حربے انسان کے پائے استقلال میں لغزش پیدا نہیں کرسکتے۔ خود اعتمادی اور استغنا سے انسان کو زندگی کے تلخ حقائق سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ اور جرأت عطا ہوتی ہے۔ اسی جرأت کو بروئے کار لاکر انسان اپنی عظمتِ کردار سے اپنے آپ کو معزز اور مفتخر کرسکتا ہے۔

یقین ایک ابدی حقیقت ہے۔

جب انسان اس حقیقت سے آشنا ہو جاتا ہے تو اس کی صلاحیتوں کا لوہا پوری دنیا مانتی ہے۔ جب منزل کا یقین ہو اور ارادے غیر متزلزل ہوں تو راستے میں مصائب و آلام کے پہاڑ بھی ہوں تو یقین کے ایک ہی وار سے وہ ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں۔

یقین زیرِ تیغ کلمۂ حق بلند کرنے کا نام ہے۔

یقین، حق کی حفاظت کے لیے باطل کے آگے سینہ سپر ہو جانے کا نام ہے۔

یقین، مصلحتِ وقت کو مسترد کرکے مصائب کی آگ میں بے خطر کود نے کا نام ہے۔

باطل کے ہر لمحہ بدلتے ہوئے حربوں کے سامنے اور ظلم کے ہولناک طوفان کے آگے لاشوں کے بند باندھنا یقین کا کام ہے ؎

حقیقتِ ابدی ہے مقامِ شبیری!
بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی

خالقِ کائنات نے تمام انسانوں کو برابر پیدا کیا لیکن مادی مفادات کے تابع گروہوں نے معیارِ شرافت بدل کر ادنیٰ اور اعلیٰ کی تفریق پیدا کردی۔ یہ طبقاتی منافرت اور تقسیم اسلامی اخوت کے منافی ہے اور معاشرے پر

اس کے تباہ کن اثرات سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ خود ساختہ معاشرے کی بھینٹ چڑھا کر انسانوں کو ان کے جائز مقام سے محروم کر دینا کہاں کا انصاف ہے۔ اسلام میں اونچ نیچ کا کوئی تصور نہیں۔ فضیلت کا معیار تو صرف اور صرف تقویٰ ہے۔ آج ہماری غربت و افلاس کا سبب ظالمانہ استحصالی نظام ہے۔ یہ نظامِ کہنہ ناقابلِ برداشت ہے۔ ہمیں اسلام کے نظامِ عدل کو اپنا کر ناانصافیوں اور استحصال کا خاتمہ کرنا ہو گا تاکہ پسماندہ طبقے پر عرصۂ حیات تنگ کرنے والوں کا احتساب ہو سکے۔

اقبال کو یقین ہے کہ مسلمانوں میں ملی شعور موجود ہے۔ وہ مفاد پرستوں کے عزائم کو خاک میں ملا دیں گے اور سلطانیِ جمہور کے سیلِ رواں کے سامنے استبدادی قوتوں کے تمام حربے ناکام ہو جائیں گے ؎

اٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

جب اخلاقی اقدار اور اسلامی تعلیمات کو طاقِ نسیاں کی زینت بنا دیا گیا تو معاشرے میں متعدد برائیاں جڑ پکڑ گئیں۔ ہم اپنی خواہشات کے بتوں کے ہاتھوں مجبور ہو گئے ہیں اور خالقِ کائنات کی رحمت سے ناامید ہو کر ذہنی افلاس کا ثبوت دیتے ہیں۔ ابتلا اور آزمائش کے دور میں پروردگارِ عالم کے حضور اس یقین کے ساتھ سجدہ ریز ہونا چاہیے کہ سوائے اس ہستی کے اور کوئی میرے مسائل کے حل کی قدرت نہیں رکھتا۔ ارکانِ اسلام پر عمل پیرا ہو کر ہم تمام معاشرتی برائیوں کو جڑ سے اکھاڑ سکتے ہیں۔ ہماری فلاح کا یہی ایک ذریعہ ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے فلاح پانے والوں کے اوصاف اس طرح بیان کیے ہیں:

"جو نماز کی پابندی کرتے رہتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے رہتے ہیں اور آخرت پر پورا یقین رکھتے ہیں۔" (النمل: ۳)

بلاشبہ زندگی کے مسائل اس قدر گمبھیر ہیں کہ بعض اوقات انسان سراسیمگی کا شکار ہو جاتا ہے لیکن یقین ہر قسم کے خوف و ہراس سے نجات دلاتا ہے۔ حتیٰ کہ یقین کی دولت سے مالا مال انسان موت سے بھی خوفزدہ نہیں ہوتا۔ مردانِ حُر جو یقین کے ساتھ اپنی جد و جہد کا آغاز کرتے ہیں، کامیابی ان کا مقدر بن جاتی ہے۔ یقین ظلم و استبداد پر مبنی تمام قوانین مسترد کر کے ناانصافیوں کے سامنے ڈٹ جاتا ہے۔

کلامِ اقبال میں یقین کا جو بے مثال تصور موجود ہے اس کا تعلق براہِ راست انسانی کردار سے ہے۔ اس تصور کی بنیاد توحید اور رسالت پر استوار کی گئی ہے۔ اگر ہم احکاماتِ الٰہی پر پختہ یقین رکھیں تو یہ امر ہمارے لیے فلاحِ دارین کا ذریعہ بھی ہو گا اور ہماری سیرت و کردار کی مؤثر تعمیر کا وسیلہ بھی۔

اقبال نے واضح کیا ہے کہ یقین محکم ایک ایسی قوت ہے جس کی بدولت انسان موت پر بھی غالب آجاتا ہے۔ تاریخ میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جب انسان نے اپنے یقین کے زور سے غیر یقینی حالات کا خاتمہ کر دیا اور ہمیشہ کے لیے امر ہو گئے ؎

موسیٰؑ و فرعون و شبیرؓ و یزید
این دو قوت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوتِ شبیریؓ است
باطل آخر داغِ حسرت میری است
بر زمینِ کربلا بارید و رفت!
لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت!
تا قیامت قطعِ استبداد کرد
موجِ خونِ اُو چمن ایجاد کرد
بہرِ حق در خاک و خون غلطیدہ است
پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است
نقشِ الا اللہ بر صحرا نوشت
سطرِ عنوانِ نجاتِ ما نوشت
رمزِ قرآں از حسینؓ آموختیم
ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم
مردِ حر محکم ز وردِ لاتخف
ما بمیدان سر بجیب او سر بکف
مردِ حر از لا الٰہ روشن ضمیر
می نہ گردد بندۂ سلطان و میر
ما گدایاں کوچہ گرد و فاقہ مست
فقرِ او از لا الٰہ تیغے بدست
از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراہیم شو

ملتِ اسلامیہ کے لیے اقبال کے افکار جو امید اور ایقان سے مرصع ہیں تاابد ذہنوں کو جلا بخشتے رہیں گے۔

اقبال نے مسلمانوں کے معاشرتی عیوب اور سماجی نقائص کا کھوج لگایا اور ان امراض کے لیے جو نسخہ تجویز کیا وہ ہر دور میں قابلِ عمل ہو سکتا ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ فکرِ اقبال میں یقین کی ضرورت پر جس قدر زور دیا گیا ہے اسے جدید عصری تقاضوں کے تناظر میں دیکھا جائے۔ فکرِ اقبال ہر عہد کی ضروریات پر پورا اترنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس وقت عالمِ اسلام جن خطرات کے نرغے میں ہے ان کا تقاضا ہے کہ ہم یقین اور اعتماد کے ساتھ مربوط انداز میں قومی استحکام اور ملی یک جہتی کے لیے اپنی تمام تر صلاحیتیں بروئے کار لائیں۔

آج ہم اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑے ہیں۔ ہمیں اپنے بزرگوں کے افکار کی قندیل کو فروزاں رکھنا ہوگا۔ یہی ہمارا تہذیبی اور ثقافتی ورثہ ہے۔ قومی مفاد کو ذاتی مفادات پر ترجیح دینے سے قومی کردار کے تعین میں مدد ملے گی۔ ہمیں اپنے روشن مستقبل کا یقین ہونا چاہیے۔ دنیا کی کوئی طاقت عالمِ اسلام کی اجتماعی قوت کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی۔ بشرطیکہ مسلمان عزم کے ساتھ اپنے تمام وسائل بروئے کار لا کر اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے سرگرمِ عمل ہو جائیں۔ نیل کے ساحل سے لے کر خاکِ کاشغر تک اتحاد بین المسلمین وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

عالمِ اسلام یقیناً مستقبل قریب میں افقِ عالم پر ایک مؤثر اور فعال قوت کی حیثیت سے ابھرے گا۔ یہی اقبال کا خواب ہے اور آج یہی تقاضائے وقت بھی ہے۔

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

○

تہذیب و فن

اقبال کا نظریۂ فن

پروفیسر حسن شاہنواز زیدی

اقبال کا نظریۂ فن

پروفیسر حسن شاہنواز زیدی

پتھر کے زمانے کا ایک وحشی قبیلہ ہاتھوں میں نوکیلے پتھر تھامے، دل میں جذبۂ حیات پروریے، دائرے کی شکل میں محوِ رقص ہے۔ یہ جیالے شکاریوں کا ایک گروہ ہے جو التامیرا کے جنگلوں میں وحشی درندوں سے مقابلے کی تیاری کر رہا ہے۔ شکار سے پہلے یہ ٹولہ دوبارہ غار کے دہانے میں داخل ہوگا جہاں ان کا سردار ساحر/جادوگر/آرٹسٹ اپنے کمالِ ہنر سے جو سحر کا درجہ رکھتا ہے، غار کی دیوار پر مستقبل قریب میں شکار ہونے والے جانور کے ساتھے کو قابو میں کر رہا ہے۔

دوڑتے ہوئے بیل کی شبیہ مکمل ہوتی ہے۔ جادوگر فن کار اس پر سرخ مٹی سے ان مقامات کی نشاندہی کرتا ہے جہاں شکار کے وقت ضرب کاری لگے گی۔

پورا گروہ ایک فلک شگاف نعرہ لگاتا ہے۔

اب انشاءاللہ یہ جانور ان کے قبضے میں ہوگا!

فن برائے زندگی کا آغاز ہو چکا ہے۔

ابھی شام ایک شکاری اور اس کی بیوی غار کی طرف لوٹ رہے ہیں۔ معاً ان کی نظر ایک چمدار پتھر پر پڑتی ہے۔ شکاری اسے اٹھا لیتا ہے۔ کچھ دیر الٹ پلٹ کر دیکھنے کے بعد وہ اسے پھینکنے ہی والا تھا کہ پتھر اس کی بیوی چھین لیتی ہے۔ اس پتھر کی گولائی میں اسے انسانی جسم کی مماثلت نظر آتی ہے۔ وہ پتھر گھر لے جاتی ہے غار کے ایک کونے میں اس نے پہلے سے جمع کیے ہوئے پتھر اور سیپیوں کے ٹکڑے سجا رکھے ہیں۔ اس کے گال اور ہاتھوں کی پشت پہلے ہی رنگین مٹی سے منقش ہیں۔

فن برائے فن بھی ازل سے انسان کی فطرت کا ایک حصہ ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحث اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ خود انسان!

فن، جب افراد، معاشرے اور زندگی کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کرتا ہے تو فن برائے زندگی کہلاتا ہے اور جب انسان کے حسِ جمالیات کی تسکین کا موجب بنتا ہے تو فن برائے فن۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان دونوں نظریوں میں توازن برقرار نہیں رہتا۔

کبھی فن برائے زندگی میں مقصدیت کا پہلو بڑھ کر محض ایک پراپیگنڈہ یا اشتہار بازی بن کر رہ جاتا ہے، جیسا کہ قدیم مصری تہذیب میں مختلف فرعونوں کے دور میں ہوا۔ جب آرٹ صرف فرعونوں کے مقبروں کی آرائش کے کام آتا رہا، اور کبھی صرف امراء اور اہلِ دربار کی خوشامد کا ذریعہ بن کر رہ جاتا رہا۔ اور صرف غلامی اور حیات کُش جذبات و خیالات کی تبلیغ کے لیے استعمال ہوتا رہا۔ مشرق و مغرب کی کتنی ہی صدیاں ایسے حیات دشمن فنون سے بھری پڑی ہیں۔

کبھی فن برائے فن عقل و فہم اور اخلاقیات کے تمام ناطے توڑ کر مادر پدر آزاد ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیشتر مغربی مصوری اور بالخصوص ڈاڈا کی تحریک میں ہوا۔

ایسی حالت میں آرٹ کے موضوعات صرف جنس، عورت، پریشان خیالی، ہیئت کی بے ربطی اور تجرید کے گنجلک نظریے ہوتے ہیں۔

دونوں حالتوں میں فن زندگی کی روشن حقیقتوں اور بلند مقاصد سے کٹ کر رہ جاتا ہے لہٰذا اقبال سا مفکر اس صورتحال کا سامنا کرتا ہے تو سراپا احتجاج بن جاتا ہے ؎

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود [۱۲]

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہ ہوئی دولتِ پرویز [۱۳]

اقبال اور فن برائے فن

جمالیات اور فنونِ لطیفہ کا تعلق انتہائی گہرا ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے مطابق:

"تخلیقِ حسن کا دوسرا نام آرٹ ہے۔ فنونِ لطیفہ کے حوالے سے حسن کی یہ

تخلیق اگر خشت و سنگ کے وسیلے سے ظاہر ہو تو اس کا نام فنِ نقش گری یا فنِ تعمیر، خطوط اور رنگوں کے ذریعے ہو تو فنِ مصوری، بدن کے لوچ یا حرکات و سکنات کی مدد سے ہو تو فنِ رقص، صوت و زخمہ کے توسط سے ہو تو فنِ موسیقی اور حروف و الفاظ کی مدد سے ہو تو ادب ہوگا اور اگر ادب میں صوت و صورت کی وہ صفات بھی شامل ہو جائیں جن کا تعلق موسیقی و مصوری سے ہے تو پھر تخلیقِ حسن کا یہ عمل فنِ شاعری کہلائے گا۔[۱۳]

حسن کے بارے میں مختلف مکتبۂ فکر موجود ہیں۔ کچھ لوگ اسے صفت بالذات قرار دیتے ہیں اور اسے مطلق نیکی، سچائی، خیر اور دوسرے لفظوں میں ذاتِ مطلق سے منسلک کرتے ہیں۔

بعض حکماء کا خیال ہے کہ وہ حسنِ خارج پر نظر ڈالنے والوں کی ذاتی اور داخلی کیفیت ہے۔ یعنی حسن دیکھنے والے کی نگاہوں میں ہوتا ہے جبکہ ایک تیسرا نظریہ ان دونوں نظریات کے بین بین ہے۔ یعنی حسن کا تعلق نہ مکمل طور پر خارج سے ہے اور نہ داخل سے بلکہ خارجی مشاہدے سے اگر انسان کی روح و باطن میں ایک تموّج پیدا ہو اور پیغامِ نشاط دے تو وہ جذبۂ حسن کہلاتا ہے ؎

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضو گستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمانِ صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
عظمتِ دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلکِ ناآشنا کی کوششِ گفتار میں
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں، آبادی میں حسن[۱۴]

فنونِ لطیفہ اور حسن کے اس مربوط تعلق کی بنا پر بعض فنکاروں اور مفکرین نے انتہا پسندی کی روش اختیار کی اور حسن ہی کو فن کا نصب العین سمجھنے لگے۔ افلاطون نے چونکہ اپنی "ری پبلک" میں فن اور فنکاروں کی کافی تکذیب کی تھی اور فن میں مقصدیت کے پہلو کو غیر معمولی اہمیت دے دی تھی اس لیے ردِ عمل کے طور پر ارسطو نے فن کو اخلاق کی بندشوں سے بلند قرار دے دیا اور پہلی مرتبہ یہ نظریہ[۴۵] وجود میں آیا کہ فن کا اپنا ہی ایک معیار ہے، جو اخلاقیات کی قید میں نہیں آسکتا۔

اٹھارویں صدی میں ایک مفکر "وکو" ارسطو کی حمایت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"شاعری کے لیے حقیقت اور صداقت ضروری نہیں بلکہ شاعری اور آرٹ مبالغے کے جتنا زیادہ نزدیک ہوں گے، اتنا ہی پُر اثر ہوں گے اور یہی بات انہیں فلسفے سے ممیز کرتی ہے"۔

جرمن عالمِ جمالیات فشر (۱۸۰۷ - ۸۷ء Frederick T Vischer) اور ولندیزی عالمِ جمالیات اپذومر Opzoomer فن کا مقصد تخلیقِ حسن کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں فن اور حسن یقیناً نیکی کی معاونت کرتے ہیں لیکن ایک غلام کی حیثیت سے نہیں۔[۴۶]

اطالوی فلسفی کروچے (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲ء Croce) نے "اظہاریت کے نظریۂ فن کی پیش کش" میں اس امر کا اظہار کیا کہ:

"تخلیقِ فن کار کی دماغی کاوش اور ارادے کے بغیر خود بخود اس سے صادر ہوتی ہے اس لیے فن تخلیقی فعلیت کی حیثیت سے نہ تو کوئی مقصد رکھتا ہے اور نہ اپنی مرضی سے مواد یا موضوع کا انتخاب کر سکتا ہے"۔

بقول اس کے شاعری قلب کی ابتدائی صورت ہے، عقل سے پہلے اور استدلال سے آزاد۔

کروچے نے فلسفۂ اظہاریت کو چار حصوں میں تقسیم کیا:

۱۔ فن ایک ایسی فعالیت ہے جو خود مختار ہے اور اخلاق کی ہر قسم کی پابندی سے بے نیاز ہے۔

۲۔ یہ فعالیت، عقلی فعالیت سے بالکل مختلف ہے۔

۳۔ یہ فنکار کی ذات کے پیچ و خم کو نمایاں کرتی ہے۔

۴۔ اس کی تحسین کا باعث دیکھنے یا سننے والے کے ذہن میں فنکار کے ہی تجربے کا از سرِ نو زندہ ہو جانا ہے۔[۴۷]

اقبال اگرچہ دوسری باتوں سے جزوی طور پر متفق ہیں لیکن پہلے نقطے کے سخت مخالف ہیں۔ وہ اس سلسلے میں کہتے ہیں:

"قوموں کے اخلاق کو خراب کرنے والی چیزوں میں سے ایک نہایت خطرناک بلکہ مہلک وہ نظریہ ہے جسے فن برائے فن کہتے ہیں۔ اس نظریہ سے مراد یہ ہے کہ جمالیات کا ہر شعبہ یا فن صرف اپنے اصولوں کو ہی اپنا معیارِ صحت اور نصب العین قرار دے۔ اپنے ان اصولوں سے باہر کوئی اصول (مثلاً اخلاقیات یا روحانیات کا کوئی اصول) اس فن کی راہبری کا حق دار نہ ہو۔ وہ فن خود اپنا راہبر ہو۔ اس کی تدریج یا ترتیب یا اس کا ارتقا کسی فوق الفن اصول کے ماتحت نہ ہو وغیرہ۔

مقصد یہ کہ حسن خود اپنا معیار ہے اور اپنے سے بالاتر کسی معیار یا مدعا یا نصب العین کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔

یہ نظریہ آجکل مغربی دنیا میں بہت مقبول ہے اور اس کی مقبولیت کی رفتار اگر اسی طرح بڑھتی رہی تو مجھے یقین ہے کہ ان اقوام کو گرا کر رہے گا۔ میں نے اپنے کلام میں اس مہلک نظریے کے خلاف جہاد کیا ہے اور میں نوجوانوں کو متنبہ کرتا ہوں کہ اس خطرناک غلطی میں نہ پڑنا۔ فن اخلاقیات اور حیاتیات سے علیحدہ ہوتا ہے تو وہ بہت جلد مخرب الاخلاق بن جاتا ہے۔ اعلیٰ مقاصد کی تکمیل یا پیروی کے لیے جمالیات کے کسی فن کو لوگے تو وہ اپنے بہترین مدارج طے کرے گا اور اپنی قوم و ملت میں ایک نئی روح پھونک دے گا لیکن وہی فن جب اپنے مقاصد سے بچھڑ جائے گا تو قوم و ملت کے حق میں زہرِ قاتل بنے گا۔"[۵۹]

اپنی شاعری میں وہ جابجا انہیں خیالات کا اظہار کرتے ہیں ؎

یوں تو روشن ہے مگر سوزِ دروں رکھتا نہیں
شعلہ ہے مثلِ چراغِ لالۂ صحرا ترا
قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں
تنگ ہے صحرا ترا، محمل ہے بے لیلا ترا

اپنے دور کی شاعری، ادب اور بالخصوص مصوری کا نقشہ کھینچتے ہوئے اقبال کہتے ہیں ؎

موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

فنِ مصوری کے موضوعات خیام کی شاعری کے زیرِ اثر جو مناظر پیش کر رہے تھے اس کے بارے میں علامہ لکھتے ہیں ؎

ہمچناں دیدم فنِ صورت گری
نے براہیمی درو نے آذری
راہبے در حلقۂ دامِ ہوس
دلبرے با طائرے اندر قفس
خسروے پیشِ فقیرے خرقہ پوش
مردِ کوہستانی ہیزم بدوش!
نازنینے در رہِ بُت خانہ است
جوگیئے در خلوتِ ویرانہ است
پیرکے از دردِ پیری داغ داغ
آنکہ اندر دستِ او گل شد چراغ
نوجوانے از نگارِ خوردہ تیر
کودکے بر گردنِ بابائے پیر
مے چکد از خامہ مضمونِ موت
ہر کجا افسانہ و افسونِ موت

زندگی اور حرارت سے عاری یہ موضوعات عشق و عاشقی، عیاشی اور راہبانہ روش کے نمائندہ تھے۔
لیکن آج کے دور کے مشرقی مصور جو محض قدرتی مناظر کی تصویر کشی کر رہے ہیں، ان کے بارے میں علامہ

کیا کہتے ہیں ۔؎

از خودی دور است و رنجور ست و بس!
رہبرِ او ذوقِ جمہور است و بس!
حسن را دریوزہ از فطرت کند
راہزن وا راہ تہی دستے زند!
حسن را از خود بروں جستن خطاست
آنچہ می بایست پیشِ ما کجاست
نقش گر خود را چو با فطرت سپرد
نقشِ او انگندہ و نقشِ خود سترد

اس حسن کا کیا فائدہ جس سے زندگی کی کشمکش کا مقابلہ نہ کیا جا سکے اور جو محض عام ہیں سستی مقبولیت کے باعث ظہور پذیر ہو۔ علامہ اقبال کو حسن کی افادیت سے کبھی انکار نہیں رہا لیکن وہ اسے زندگی پرور جذبوں کے فروغ کے لیے استعمال ہوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔

قدرتی مناظر کی تصویر کشی کے متعلق بنید محمد ' اقبال کے نظریۂ فن سے یہ نتیجہ نکالتی ہیں کہ :

"محض دریاؤں کی روانی، گلوں کی شادابی، شبنم کی سرابی، شفق کی سرخی، اور فطرت کی بوقلمونی کا حسن رکھنے والا فن شائقین میں سرور اور مدہوشی کی ایک کیفیت پیدا کرتا ہے۔ ایسے فن سے فن کار کے کسی اعلیٰ جذبے کا اظہار نہیں ہوتا اور نہ ہمارے دل و دماغ کو کوئی اعلیٰ تحریک ملتی ہے۔"[۱۱]

فن اور مقصدیت

فن کو عام طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ فنونِ مفیدہ اور
۲۔ فنونِ لطیفہ

فنونِ مفیدہ میں تمام وہ فنون شامل ہیں جن سے عام زندگی میں افادہ حاصل کیا جاتا ہے۔ مثلاً ظروف سازی، فرنیچر سازی، صنعتی فنون، لباس سازی، گھروں کی آرائش کا فن، زیور سازی اور دھات کا ساز و سامان بنانے کے فنون وغیرہ ـــــ جبکہ فنونِ لطیفہ وہ فنون ہیں جو تخلیقِ حسن سے متعلق ہیں، ان میں شاعری اور ادب، مصوری

اور سنگ تراشی، رقص و موسیقی اور فنِ تعمیر شامل ہیں۔

پروفیسر گڈہارٹ رینڈل کے الفاظ میں:

> "فنونِ لطیفہ اگرچہ ہمیں فائدہ بھی پہنچا سکتے ہیں لیکن فنونِ لطیفہ کو ہمیں محظوظ ضرور کرنا چاہیے، اس کے برخلاف فنونِ مفیدہ ہمیں محظوظ کر سکتے ہیں لیکن انہیں فائدہ ضرور پہنچانا چاہیے۔"[۱۱]

صنعتی انقلاب کے بعد رسکن، کروچے، اسپنسر، شوپنہار اور دوسرے مفکرین نے فنونِ مفیدہ اور فنونِ لطیفہ کی مختلف تعریفیں کی ہیں لیکن ان کا بنیادی فرق ان فنون کے نام سے ظاہر ہے۔ مثال کے طور پر تصویر سے کوئی طبعی کام نہیں لیا جا سکتا۔ البتہ ایک کرسی سے لیا جا سکتا ہے۔ طبعی مقصدیت کے اعتبار سے تو تصویر صرف دیوار پر کسی بدنما روشندان کو چھپانے کا کام کر سکتی ہے لیکن یہ مصوری کا بدترین استعمال ہوگا۔

مشہور انگریز مصور اور عالمِ جمالیات سر رینالڈ نے اٹھارہویں صدی میں پہلی بار اس بات کا احساس دلایا کہ فن کے اصلی مخاطب، تخیل کو متاثر کرنا ہے۔ اس سے پہلے کے عالمِ جمالیات فن کو محض حسن کے اظہار کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔

فنونِ لطیفہ میں تخیل اور احساس کو متاثر کرنے کی صلاحیت فطرتاً موجود ہے۔ انسان کے بچے آغاز ہی میں اچھی آواز اور دلکش رنگوں کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ انسان تو کیا جانوروں پر بھی موسیقی کا اثر ہوتا ہے اور اب تو یہ بات تجربوں سے ثابت ہو چکی ہے کہ نباتات اور پودے بھی موسیقی سے متاثر ہوتے ہیں۔

فنونِ لطیفہ کی اسی قوتِ اثر کی بدولت فنکاروں پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں۔ ان ذمہ داریوں کا سب سے پُر زور مبلغ افلاطون تھا۔ کیونکہ اہلِ ایتھنز پر ان سے زیادہ جنگجو قوم سپارٹا نے قبضہ کر لیا تھا۔ اس لیے افلاطون کی مثالی ریاست ایک عسکری معاشرے کا خواب تھا۔ علی عباس جلالپوری "رواياتِ فلسفہ" میں لکھتے ہیں:

> "اس کی مثالی ریاست میں اشتمالیت اور اباحتِ نسواں کے تصورات ملتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا بھی اشتراک ہوگا۔ کمزور اور ناقص الاعضاء بچوں کو پیدا ہوتے ہی تلف کر دیا جائے گا۔ کوئی شخص کسی شے کو ذاتی ملک نہیں سمجھے گا۔ تمام شہریوں کے روٹی، کپڑے، رہائش اور علاج معالجے کی کفالت سرکار کرے گی۔ بچے گھروں کی بجائے سرکاری درسگاہوں میں رہیں گے ۔ ۔ ۔ ۔ موسیقی کی بھی تعلیم دی جائے گی لیکن اس میں ایسے نغمات نصاب سے خارج کر دیے جائیں گے جو جذبات میں نفسانی ہیجان پیدا

کرتے ہیں..... طلبا کو کڑی فوجی تربیت دی جائے گی۔"[۲۱]

افلاطون کی ریاست میں شاعروں اور مصوروں کے لیے کوئی گنجائش نہیں تھی، کیونکہ اس کے خیال میں وہ نقل کی نقل کرتے ہیں۔ وہ فن کو شعبدہ بازی، نقالی اور کھیل تماشا سمجھتا ہے اور اسے مضرت رساں مخرب اخلاق اور قابلِ تحقیر گردانتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کا فن افلاطون کے تصورِ مقصدیت پر پورا نہیں اترتا۔

اقبال اس معاملے میں افلاطون کے پیروکار نہیں۔ اگرچہ وہ فن برائے فن کے شدید مخالف ہیں؛ لیکن وہ فنونِ لطیفہ کو رد نہیں کرتے۔ وہ فنون کی عظمت کے قائل ہیں اور اس کو ایک بھرپور اور بامعنی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

قوم گویا جسم ہے، افراد ہیں اعضائے قوم
منزلِ صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم
محفلِ نظمِ حکومت، چہرۂ زیبائے قوم
شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو، روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ[۲۲]

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ[۲۳]

فنونِ لطیفہ کی عظمت کا اعتراف کرنے کے بعد وہ اس کے بلند مقاصد کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ[۲۴]

اسی لیے وہ افلاطون کے نظریے کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

راہبِ دیرینہ، افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم

اقبال فن برائے زندگی کے داعی ہیں اور مسلمان بے مقصد زندگی کا تصور بھی نہیں کر سکتا، اس لیے وہ فن میں مقصدیت کا، جب بھی ذکر کرتے ہیں، ان کی مراد زندگی اور آرٹ کے باہمی تعلق سے ہوتی ہے وہ فن میں مقصدیت برائے مقصدیت کے حامی نہیں کیونکہ اس طرح فن صرف ایک پراپیگنڈہ اور خشک چیز بن کر رہ جاتا ہے جو اپنی تاثیر سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور زندگی کے کسی کام نہیں آ سکتا۔

فن برائے زندگی

علامہ نے جب بھی فن پر اظہارِ خیال کیا، فن برائے زندگی کی وضاحت اور حمایت کی۔ یہاں ہم ان کے نظریۂ فن برائے زندگی سے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں:

"مجھے جو کچھ کہنا ہے اس کا حاصل بس اس قدر ہے کہ میں سارے فنونِ لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں۔ عرصہ ہوا، میں نے اس باب میں اپنے نکتۂ نظر کا اظہار ۱۹۱۴ء میں اپنی مثنوی اسرارِ خودی میں کیا تھا۔ اس کے تقریباً بارہ سال بعد زبورِ عجم کی آخری نظم بھی اسی زاویۂ نگاہ کی ترجمان ہے۔ میں نے اس نظم میں ایک ایسے صاحبِ فن کی معنوی تحریک کا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی تھی جس کے اندر محبت، جلال اور جمال کی جامعیت کی صحت میں ظہور پذیر ہوتی ہے ۔

دلبری بے قاہری، جادوگری است
دلبری با قاہری، پیغمبری است

جہاں تک اسلام کی تہذیبی تاریخ کا تعلق ہے، میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے فنِ تعمیر کے استثنا کے اسلامی فنونِ لطیفہ موسیقی، مصوری بلکہ کسی حد تک شاعری بھی ہنوز ظہور کے طالب ہیں۔"[۱۱۵]

علامہ نے ایک ملاقات میں خواجہ عبدالوحید سے فرمایا:

"اگرچہ آرٹ کے متعلق دو نظریے موجود ہیں۔ اوّل یہ کہ آرٹ کی غرض محض حسن کا احساس پیدا کرنا ہے اور دوم یہ کہ آرٹ سے انسانی زندگی کو

فائدہ پہنچنا چاہیے۔

میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے ماتحت ہے۔ ہر چیز کو انسانی زندگی کے لیے وقف ہونا چاہیے اور اس لیے ہر وہ آرٹ جو انسانی زندگی کے لیے مفید ہو، اچھا اور جائز ہے اور جو زندگی کے خلاف ہو، جو انسانوں کی ہمتوں کو پست اور ان کے جذباتِ عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو، قابلِ نفرت و پرہیز ہے اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی جانی چاہیے۔[۱۲]

زندگی کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ؎

اپنی دنیا آپ پیدا کر، اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے، ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

فنکار سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نورِ سحر سے
دریا متلاطم ہوں تری موجِ گہر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعجازِ ہنر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

اقبال نے "انجمنِ ادب کابل، افغانستان" سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"میرا یہ عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا مصوری یا موسیقی یا معماری، جو بھی ہو، ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے اور اسی بنا پر آرٹ کو چاہیے کہ میں ایجاد کہوں نہ کہ تفریح۔ . . . اس ملک کے شعراء پر

لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے لیے سچے رہنما بنیں۔ زندگی کی عظمت و بزرگی کے بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ آرٹ جب موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا کر دکھاتا ہے، اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو، وہ محض ایک پیغامِ موت ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است[۱۸]

پروفیسر عزیز احمد اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

"دلبری بے قاہری میں فن سے جو جمال پیدا ہوتا ہے، وہ مقصود بالذات اور اس سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، وہ کافی بالذات ہے۔ نہ اس میں کوئی افادیت ہے نہ کوئی طاقت اور نہ کوئی حرکت"۔[۱۹]

اقبال، سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمعِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس! اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں، ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب ہے کہ آیندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں"۔[۲۰]

اقبال جس معاشرے کی تشکیل کے لیے سرگرمِ عمل تھے اس میں انگریزوں کی غلامی اور پھر اس پر رضامندی مسلمانوں کی معاشی حالت، برصغیر کی بدلتی ہوئی صورتِ حال، ہندوؤں کی ریشہ دوانیاں، اتحاد و یگانگت کی ضرورت اور مستقبل کے اندیشے سبھی شامل تھے۔ ایسے حالات میں بھی جب ہمارے فن کار مغربی فنون کی اندھی تقلید میں لگے ہوئے تھے تو ان سے کیا توقع کی جا سکتی تھی۔

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد، عجمی بھی

مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرورِ ازلی بھی
معلوم ہیں اے مردِ ہنر تیرے کمالات!
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے، دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

اقبال کے نزدیک حیات عمل اور حرکت کا نام ہے، خودی کی پہچان مقصدِ حیات ہے، جو فن زندگی اور عمل کا دشمن ہو وہ کس طرح جائز قرار دیا جا سکتا ہے ؎

نہ میرے ذکر میں ہے صوفیوں کا سوز و سرور
نہ میرا فکر ہے پیمانۂ ثواب و عذاب
خدا کرے کہ اسے اتفاق ہو مجھ سے
فقیہِ شہر کہ ہے محرمِ حدیث و کتاب
اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

○

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
ترا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ!

○

اے اہلِ نظر، ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ سمجھے وہ نظر کیا

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا[فقط]

اقبال فنکار کو ایسے ادراک کا مالک سمجھتے ہیں جو محض سطحی نگاہوں سے دنیا کو نہ دیکھتا ہو بلکہ ظاہر سے بڑھ کر چیزوں کی اصلیت پر نظر رکھے۔ نہ اقبال وقتی ابال اور جوش کو حرارت پرور فن سمجھتے ہیں۔ وہ تو اس معجزۂ فن کے متلاشی ہیں جو دلوں میں مستقل سوز و ساز پیدا کر سکے اور اعلیٰ مقصدِ حیات کی تکمیل اور پیروی میں معاون ہو سکے

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

اقبال حرکت و عمل، معرفتِ خودی اور عشق کو زندگی کی علامات سمجھتے ہیں سے

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی!

پروفیسر سعید احمد رفیق لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ فن کی ابتدا بھی زندگی ہے اور انتہا بھی زندگی۔ وہ زندگی سے نکلتا ہے، زندگی اسے پروان چڑھاتی ہے اور زندگی میں مدغم ہو جانا اس کا کمال ہے۔ فن زندگی کا پروردہ ہے، عکاس، نقاد اور رہبر ہے۔ یہ زندگی تغیر پذیر بلکہ ترقی پذیر ہے اور جدلیاتی اصول کے تحت آگے بڑھتی ہے۔ یہ انفرادی نہیں بلکہ سماجی ہے۔ یہ راز نہیں بلکہ ذوقِ پرواز ہے جو گردشِ پیہم سے پختہ تر ہے۔ جو جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے۔ جو جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے جو آزادی میں ایک بحرِ بیکراں ہے اور بندگی میں جوئے کم آب، جو عناصر میں ظہورِ ترتیب کا نام نہیں بلکہ

عل

"ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی"

زندگی کی راہِ ترقی میں کچھ چیزیں سدِ راہ ہیں اور کچھ اسے تیز کرنے میں معاون و مددگار۔ کچھ زندگی کی دشمن ہیں اور کچھ دوست۔

فن اور ادب کا کام اصولِ زندگی اور اصولِ ترقی کو سمجھنا اور سمجھانا، ترقی کے لیے دل میں لگن پیدا کرنا، زندگی کے دشمن اور دوست میں تمیز کرنا، ایک سے خبردار کرنا اور دوسرے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دینا اور اس طرح زندگی کو آگے بڑھانے میں مدد دینا ہے۔[۱۲]

اقبال اس بات کے حامی ہیں کہ فن کو زندگی کی ضرورت ہے اور زندگی کو فن کی۔ نہ زندگی فن کو چھوڑ سکتی ہے نہ فن زندگی کو۔ اگر فن زندگی سے قطع تعلق کرے تو فن اپنی موت آپ مر جائے گا اور اگر زندگی فن سے خالی ہو جائے تو وہ بے کیف، پست، حقیر، خشک اور کرخت ہو کر موت بن جائے گی۔ فن جذبات کو جلا دیتا ہے اور انسان کو صفاتِ الٰہی بخشتا ہے ؎

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز

⁂

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

مختصراً اقبال کا نظریۂ فن یوں بیان کیا جا سکتا ہے ؎

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخِ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

اس شعر کی تشریح کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں :

"جبریل کے مقابلے میں اسرافیل کا کام ایسا صور پھونکنا ہے جس سے پہلا
تمام نظامِ عالم درہم برہم ہو جائے، تمام زندہ ہستیاں موت سے لرزاں
ہوں اور تمام مردے قبروں سے نکل پڑیں۔
قیامت سے بڑھ کر انقلابِ عظیم اور کونسا ہو سکتا ہے۔ قیامت کی ماہیت
خدا ہی کو معلوم ہے لیکن بہر حال وہ حیات و موت کا ایک انقلابی تصور ہے۔
اقبال کے نزدیک حیاتِ ابدی میں دونوں پہلو بیک وقت موجود ہیں۔ وہ
"الآن کما کان" بھی ہے اور "کل یوم ھو فی شان" بھی۔
میں افزائش بھی حیاتِ ابدی کا وظیفہ ہے"[۲۱]

فنِ شاعری میں تو خیر اقبال خود اپنے خواب کی تعبیر ہیں لیکن فنِ موسیقی اب تک اس مردِ خدا کی متلاشی
ہے جو اقبال کے الفاظ میں۔

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک!
اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود!
مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے!
تو رہے اور ترا زمزمۂ لا محدود!
جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہانِ خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

حواشی:

۱۔ انٹرنیشنل انسائیکلوپیڈیا آف آرٹ۔ جلد ۱۷۔ گرے سٹون پریس نیو یارک
۲۔ کلیاتِ اقبال اردو۔ ص ۵۷۶ ۳۔ ایضاً ص ۵۹۰
۴۔ ڈاکٹر فتح پوری : اقبال سب کے لیے ؛ اردو اکیڈمی سندھ۔ کراچی : ص ۱۹۴
۵۔ کلیاتِ اقبال اردو۔ ص ۹۳
۶۔ نصیر الدین ناصر۔ تاریخِ جمالیات۔ مجلس ترقیِ ادب لاہور
۷۔ نصیر احمد ناصر۔ اقبال اور جمالیات۔ اقبال اکادمی پاکستان
۸۔ میاں محمد شریف : فلسفۂ اقبال
۹۔ اقبال ۸۵ء : مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت : اقبال اکادمی پاکستان
۱۰۔ نبیلہ صمد : اقبال کا نظریۂ فن ؛ مقالہ ایم اے اردو۔ ۱۹۷۲ء
۱۱۔ فن اور مطالعۂ فن : پروفیسر سعید احمد رفیق ؛ قمر کتاب گھر، کراچی : ص ۹
۱۲۔ علی عباس جلالپوری : روایاتِ فلسفہ۔ خرد افروز جہلم۔ ص ۴۳۔ ۴۴
۱۳۔ کلیاتِ اقبال اردو۔ ص ۷۱
۱۴۔ ایضاً ص ۵۶۲
۱۵۔ ایضاً
۱۶۔ دیباچہ مرقع چغتائی، در مضامینِ اقبال، تصدق حسین تاج حیدر آباد دکن ص ۱۹۷۔ ۲۰۰
۱۷۔ خودی اور فن : پروفیسر محمد عابر فاروقی۔ ص ۱۳۹
۱۸۔ تصدق حسین : "شاہینِ اقبال" حیدر آباد دکن
۱۹۔ پروفیسر عزیز احمد : "اقبال کا نظریۂ فن"۔ رسالہ اردو۔ جولائی ۱۹۴۹ء ص ۲۵
۲۰۔ عبدالسلام ندوی : انسانِ کامل : کامران پبلی کیشنز۔ ۱۹۸۰ء
۲۱۔ کلیاتِ اقبال اردو : ص ۵۸۸
۲۲۔ ایضاً ص ۵۸۰

۲۳۔ پروفیسر سعید احمد رفیق ۔ "فن اور مطالعہ فن" قمر کتاب گھر، کراچی ۱۹۸۸ء۔ ص ۱۰۳
۲۴۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم : فکرِ اقبال ؛ بزمِ اقبال لاہور، ص ۷۹م

223

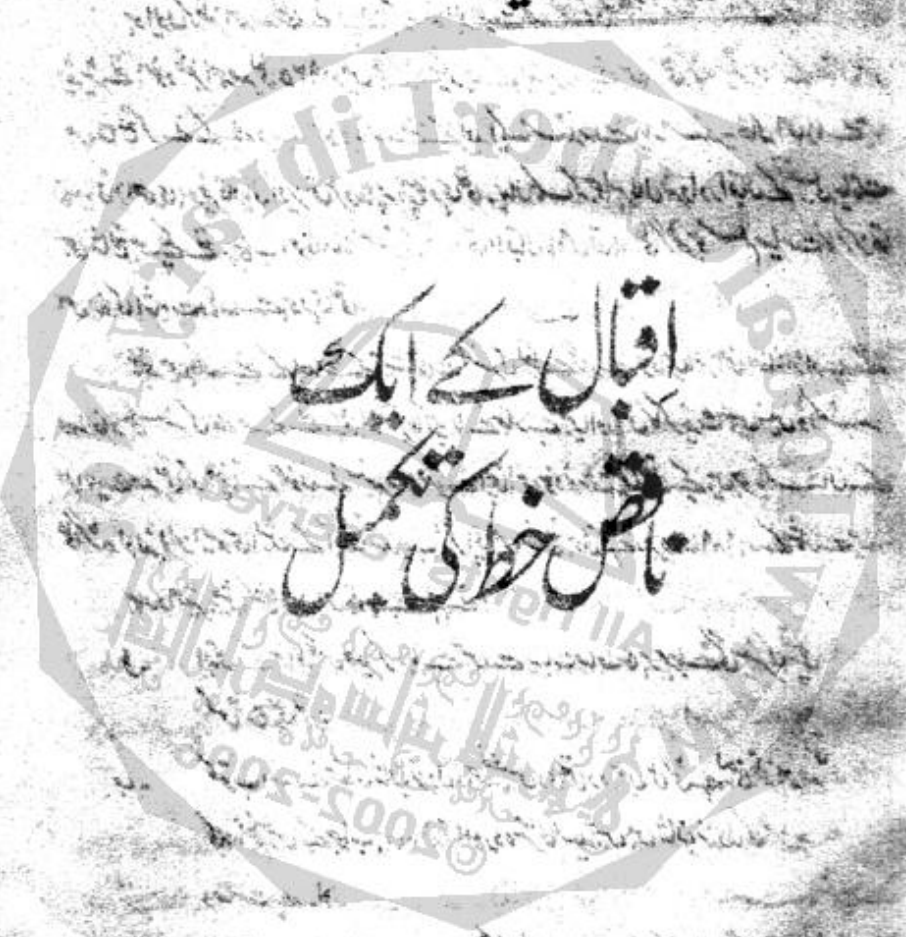
تحقیق و تدوین

اقبال کے ایک ناقص خط کی تکمیل

شائستہ خان

تحقیق و تدوین

اقبال کے ایک ناقص خط کی تکمیل

ثاقب خان

ظفر احمد صدیقی جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبہ فلسفہ کے صدر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے، وہ اقبال کے زبردست معتقد اور مداح رہے ہیں اور ساری عمر اقبال کے خیالات و افکار کی حمایت اور ترجمانی میں اپنی صلاحیتوں کا بڑا حصہ وقف کیے رہے اور موقع موقع سے اقبال کے معترضین کے جوابات بھی دیتے رہے۔

اقبال کے بعد تو یہ لے اور بھی بڑھ گئی لیکن خود ان کے عہد میں ہی ان کے تصورِ خودی کی ایک تجسیم "شاہین" پر اعتراضات شروع ہو گئے تھے جس کے کچھ جواب خود اقبال نے اپنے خطوط بنام سید نذیر نیازی مرحوم میں دیے ہیں۔ ظفر احمد صدیقی کے نام بھی ایک خط اسی زمانے کا ہے یعنی وفات سے تقریباً دو سال قبل کا۔

ظفر احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ انہوں نے یہ نظم اقبال کو بھیجی جسے پڑھنے کے بعد انہوں نے وہ خط لکھا جو عطاء اللہ کے مرتبہ "اقبال نامہ" ص ۲۰۱ پر موجود ہے۔ یہ خط قبلاً علی گڑھ میگزین کے اس اقبال نمبر میں بھی چھپ چکا ہے جو ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا۔

ظفر احمد صدیقی نے اقبال کی یاد میں جو ماہنامہ "اقبال" کے نام سے علی گڑھ سے ۱۹۴۰ء میں نکالنا شروع کیا اس کے پہلے شمارے بابت اپریل ۱۹۴۰ء میں اپنے نام اقبال کے اس خط کا عکس بھی دیا اور وہ نظم بھی دی جسے پڑھ کر اقبال نے خط لکھا تھا، ساتھ ہی اس نظم کی شانِ ورود بھی دی۔

(۲)

اب اس خط کی دوبارہ پیش کش کی بظاہر کوئی ضرورت باقی نہیں رہی تھی سوائے اس کے کہ اقبال کے اصل خط کے متلاشیوں کو عکسی شکل میں اس خط کو دیکھ کر خوشی ہوتی۔

لیکن اس سے بھی بڑھ کر محض اتفاق سے اقبال کے طالب علموں کے لیے خوشی کی ایک اور سبیل مہیا ہو گئی ہے اور وہ اس طرح کہ یہ خطاب تک جہاں جہاں چھپا، عطاء اللہ کے "اقبالنامہ" میں، "علی گڑھ میگزین" میں، خود ظفر احمد صدیقی کے پرچے میں، ہر جگہ ناقص صورت میں چھپتا رہا۔ آج پہلی بار یہ ناقص خط اپنی مکمل شکل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

ہوا یوں کہ ظفر احمد صدیقی نے اپنے نام یہ خط ابو اللیث صدیقی کو، جو "علی گڑھ میگزین" کے اس سال کے ایڈیٹر تھے (خود ظفر احمد صدیقی ۱۹۲۵ء میں علی گڑھ میگزین کے ایڈیٹر رہ چکے ہیں) "علی گڑھ میگزین" کے اقبال نمبر میں شائع کرنے کے لیے دے دیا۔ خط کا بلاک بننے کے بعد ایک مسئلہ سامنے آیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ اس زمانے میں قادیانی (احمدی) و غیر قادیانی آویزش عروج پر پہنچ رہی تھی۔ یہاں تک کہ جواہر لال نہرو اور اقبال کے تفصیلی بیانات بھی شائع ہو چکے تھے۔ پنجاب، جو قادیانی مسئلے کا مرکز تھا، اقبال کا وطن تھا اور علی گڑھ جو مسلم سیاست کا مرکز تھا اس خط کی اشاعت وہاں سے ہو رہی تھی۔

نتیجہ میں بلاک بننے کے بعد خط کے مشتملات سنسر کی نظر سے گزرے تو قابلِ اعتراض الفاظ اڑا دیے گئے۔ وہ الفاظ جو سنسر کی نذر ہوئے تھے، پہلی بار منظرِ عام پر لائے جا رہے ہیں اور اس کا کریڈٹ ہمیں نہیں ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی کو پہنچتا ہے جنھوں نے سنسر شدہ فقرے اپنی اس خود نوشت میں نقل کیے ہیں جو پاکستان کے علی گڑھ اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے آرگن "تہذیب" کراچی میں شائع ہوئی ہے۔ فروری ۱۹۸۹ء کے شمارے میں۔

ہماری حقیر پیش کش صرف اس قدر ہے کہ ہم نے:

ا۔ اقبال کے خط کا عکس مہیا کر دیا ہے جس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جائے گی سنسر کی قینچی کس طرح چلی تھی؛

ب۔ مکتوب الیہ نے خط کی شانِ نزول کی جو تفصیل دی تھی وہ ہمیں مل گئی ہے یعنی ظفر احمد صدیقی کی وہ نظم جس کے جواب میں یہ خط آیا اور وہ نثری تمہید جس میں شانِ نزول کی مزید وضاحت ہے۔ اور

ج۔ ابو اللیث صاحب کا وہ تازہ بیان جو ان پچھلی کڑیوں میں پرونے کے لیے مل گیا ہے۔

معترض نے اقبال کو جو کچھ لکھا تھا، وہ اعتراضات ظفر احمد صدیقی نے اپنی اس نظم میں پیش کر دیے ہیں۔ اعتراضات یہ تھے کہ:

اقبال ایک ایسے فلسفی خانہ نشیں ہیں جن کو رفتارِ زمانہ کی کوئی خبر نہیں۔

اس ترقی کے دور میں بھی وہ جنگ کے حامی ہیں۔
وہ بڑا زور دیتے ہیں تعلیم خودی پر، تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہٹلر اور مسولینی ہی بن جایا جائے، حجاج بن یوسف بن جایا جائے۔ یہ تو سراسر اسلام پر تہمت ہے کیونکہ وہ خودی کے اس پردے میں خونریزی اور غارت گری سکھاتے ہیں۔
اگر اقبال کی تعلیم کو مانا جائے تو چنگیز و ہلاکو کو قطعی سیاہ کار نہیں سمجھا جاسکتا بلکہ عتبہ و ابوجہل کو شہداء کا رتبہ دینا پڑے گا۔
اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان لوگوں کی خودی بڑی اعلیٰ و ارفع تھی، ساری دنیا کو تہ و بالا کر دیا ان کے افکارِ خودی نے، لیکن کیا واقعی اسلام بھی ایسی خودی کا طرفدار ہے؟
اقبال کا خط انہی اعتراضات کا جواب ہے۔
تو ملاحظہ ہو، پہلے ظفر احمد صدیقی کی وہ نظم مع ان کی نثری تمہید کے، اس کے بعد اقبال کے خط کا عکس اور بعد ازاں وہ سنسر شدہ الفاظ جو اسی عکس میں پہلی سطر میں صاف اڑے ہوئے نظر آرہے ہیں۔

نذرِ اقبال

ظفر احمد صدیقی

اس نظم کو ایک تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ جب فضا ہیں شاعرِ مشرق کے جبریلی نغموں سے گونج رہی تھی، اس وقت بعض تیرہ بخت ایسے بھی تھے جنھوں نے مشرق کے اس آفتاب پر خاک ڈالنے کی کوشش کی۔ یہ نظم ان جذبات کی آئینہ دار ہے جو ان اعتراضوں پر میرے دل میں موجزن ہوئے۔ اسی نذرِ عقیدت کو میں نے علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجنے کی جرأت کی اور اس کے جواب میں وہ مکتوبِ گرامی آیا جو معترضین کا مسکت جواب اور اقبال کے سارے فلسفہ کی جامع تفسیر ہے۔ اس خط کا عکس آیندہ صفحات پر ملاحظہ فرمائیے۔ (ظفر)

اک دوست کہ میخانۂ مغرب کے ہیں مے خوار
کہنے لگے "اقبال کے ہو تم بھی پرستار!
اقبال کہ اک فلسفی خانہ نشیں ہیں
رفتارِ زمانہ سے خبردار نہیں ہیں
اشعار میں ہرچند کہ ہے جدتِ افکار
ہر لفظ ہے اک آئینۂ شوخیٔ گفتار
ہرچند کہ ہے درد کی لذت سے بھرا دل
لیکن میں نہیں ان کے خیالات کا قائل

اس دورِ ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی
سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے خامی

دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیمِ خودی پر
مطلب یہ ہے بن جاؤ مسولینی و ہٹلر

لیکن ہے غضب رکھتے ہیں اسلام پہ تہمت
اس پردہ میں سکھلاتے ہیں خونریزی و غارت

لیکن اگر اقبال کی تعلیم کو مانو
چنگیز و ہلاکو کو سیہ کار نہ جانو

حجاج کو الزام نہ دو ظلم و جفا کا
دو عتبہ و بوجہل کو رتبہ شہدا کا

بے شک تھی خودی ان کی بہت ارفع و اعلیٰ
عالم کو کیا ان کی خودی نے تہ و بالا

اقبال تو خیر اپنے تعصب سے ہیں ناچار
اسلام بھی کیا ایسی خودی کا ہے طرفدار؟"

"تا دیر رہی یونہی زباں ان کی گہر ریز
لیکن ہوئی جب ختم یہ تقریرِ دلآویز

میں نے کہا "گر خاطرِ نازک نہ ہو یہ بار
اک تلخ حقیقت کا مجھے کرنا ہے اظہار

سمجھا ہی نہیں آپ نے اقبال کی لے کو
ہیں جام پہ نظریں، ابھی پہنچا نہیں مے کو

اقبال جو کہتے ہیں، خودی ہو تری عالی
مطلب یہ ہے تلوار نہ جوہر سے ہو خالی

اشعار میں آتی ہے جو شاہیں کی حکایت
ہے از رہِ تمثیل نہ از راہِ حقیقت

مطلب یہ ہے، سرگرمِ عمل تیری خودی ہو
لیکن یہ ضروری نہیں، منزل بھی وہی ہو

چنگیز و ہلاکو میں بھی اک جوشِ خودی تھا
گم کردہ منزل تھا مگر قافلہ ان کا

گرامی نامہ
علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال

لاہور ۱۲ مارچ ۳۶ء

جناب من — السلام علیکم

[illegible]

معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے

تو مکمل خط کا متن اب اس طرح ہوا:

جنابِ من! معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے۔

قرآنِ کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ اور نیز میری تحریروں سے ناواقفِ محض ہے مؤخر الذکر صورت میں میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس کونسا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آیندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قوم مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوتِ نفس اور روحِ انسانی کا ترفع ہو۔

(۲) اعتراض کا جواب آسان ہے۔ دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رُو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی، قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہرحال حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رُو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

(۳) معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دورِ ترقی میں جنگ کا حامی ہے، غلط ہے۔ میں جنگ کا حامی نہیں ہوں نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدودِ معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں: محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جبکہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے، مسلمان کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم)۔ دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۹:۴۹ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو ببیو ٹیل ہور، جمعیت اقوام کے اجلاس میں [illegible] Co[illegible] کہتا ہے قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے۔ اگر گذشتہ زمانے کے مسلمان مدبرین اور سیاسیین قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیتِ اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گذر گئی ہوتیں۔ جمعیت اقوام جو زمانۂ حال میں بنائی گئی ہے اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو، امنِ عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دینِ اسلام میں حرام ہے۔

علیٰ ہٰذا القیاس۔ دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔

(۴) شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔

۱۔ خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔

۲۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔

۳۔ بلند پرواز ہے۔

۴۔ خلوت پسند ہے۔

۵۔ تیز نگاہ ہے۔

آپ کے خط کا جواب حقیقت میں طویل ہے لیکن افسوس کہ میں طویل خط لکھنا تو درکنار معمولی خط و کتابت سے بھی قاصر ہوں۔

محمد اقبال

232

DANESH

Bilingual (Persian, Urdu) Quarterly Journal
of the Office of the
Cultural Counsellor, the Islamic Republic of Iran

- the latest trends in Persian language and literature.
- the progress of Research on Persian literature and Iranology in Indo-Pak sub-continent.
- Critical Appreciation of books on Persian literature published in Iran and the Indo-Pak sub-continent.
- Common Cultural Values between Iran and the Indo-Pak sub-continent.

Office of the Cultural Counsellor of the
Islamic Republic of Iran,
House No. 25, St. No. 27, F-6/2
Islamabad, Pakistan

لمعہ حیدر آبادی کے نام
اقبال کا آخری مکتوب

پروفیسر اکبر رحمانی

لمعہ حیدرآبادی کے نام
اقبال کا آخری مکتوب

پروفیسر اکبر رحمانی

اصل خط کا متن

Dr. Sir Mohammad Iqbal
Bar-at-Law

Mayo Road
Lahore, 31.8.1934

جنابِ من!

ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے۔ اس واسطے وہ اپنے دستخط سے آپ کو خط نہیں لکھ سکے۔

دیوانِ غالب کی ترسیل کے لیے آپ کے شکر گزار ہیں۔

والسلام

محمد شفیع ایم۔اے

اقبال نامہ حصہ اوّل میں (ص ۲۹۸) لمعہ حیدر آبادی کے نام علامہ اقبال کا یہ آخری خط ہے۔ لمعہ حیدر آبادی کے نام علامہ کے ۲۹ خطوط میں سے یہ واحد خط ہے جس پر علامہ کے دستخط نہیں ہیں۔ یہ خط علامہ نے میاں محمد شفیع (م ش) سے لکھوایا ہے بلکہ دستخط بھی انھیں نے کیے ہیں۔ اقبالیئین میں اس خط کی صداقت مسلّم ہے کسی نے اس پر شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا ہے۔

اس خط کے اصلی ہونے کا ایک اہم ثبوت یہ ہے کہ اصل خط لمعہ مرحوم کے ورثا سے دستیاب ہو چکا ہے اصل خط کے متن اور اقبال نامہ کے متن میں درج ذیل فرق ہے:

سطر	اصل خط کا متن	اقبال نامہ کا متن
۲	۲۱-۸-۱۹۳۷	۲۱ اگست ۱۹۳۷ء
۶	x	اور آپ سے ملاقات کی آرزو رکھتے ہیں

اس خط کی صداقت کا دوسرا اہم ثبوت یہ ہے کہ دیوانِ غالب کے جس نسخے کی ترسیل کا اس میں ذکر ہے وہ ایک عرصے تک علامہ اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کے پاس تھا لیکن اب وہ نیشنل میوزیم کراچی کی تحویل میں ہے۔ راقم الحروف کے حالیہ دورۂ پاکستان (مئی/جون ۱۹۸۹ء) کے وقت ایک ملاقات میں شیخ اعجاز احمد صاحب نے یہ بات بتائی۔ اپنی کتاب مظلوم اقبال میں بھی دیوانِ غالب کے میوزیم میں دینے کا ذکر ہے۔

صہبا لکھنوی (ایڈیٹر ماہنامہ افکار کراچی) کے ایک خط کے جواب میں شیخ اعجاز احمد نے لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال کی صداقت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ شیخ صاحب فرماتے ہیں:

"..... آخر عمر میں آنکھوں میں موتیا اتر آنے کی وجہ سے (علامہ اقبال کو) ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا تھا۔ ان ایام میں خطوں کا جواب کسی اور سے لکھواتے۔ عام طور پر یہ کام مشہور صحافی "م۔ش" صاحب (جناب محمد شفیع صاحب ایم۔اے) کے سپرد تھا۔ بعض اوقات چچا جان کی ہدایت پر شفیع صاحب ہی جواب لکھ دیتے تھے۔ چنانچہ "اقبال نامہ" میں شائع ہونے والے خطوط بنام لمعہ صاحب کا آخری خط محررہ ۲۱۔ اگست ۱۹۳۷ء شفیع صاحب کی طرف سے ہے۔ اس میں دیوانِ غالب کا ایک نسخہ چچا جان کی خدمت میں بھیجنے کا شکریہ ادا کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ دیوانِ غالب کا ایک پاکٹ سائز نسخہ مطبوعہ مطبع آفتاب برلن۔ لمعہ صاحب کی طرف سے علامہ کی خدمت میں بھیجا گیا۔ اس کی نہایت دیدہ زیب جلد بندی، دکن کی مشہور "محبوبیہ" بک بائنڈنگ فیکٹری (جو اب کراچی میں ہے) کی تیار کردہ ہے۔ لمعہ صاحب نے اس نسخہ پر حسبِ ذیل شعر تحریر کیا ہوا ہے ؎

اقبال تو سراپا اسرارِ ایزدی ہے
افسوں ترا تکلّم، تو شعر کا نبیؐ ہے

محمد عباس علی خاں لمعہ
۲۷۔ اگست ۱۹۳۷ء

> دیوانِ غالب کا یہ نسخہ علامہ اقبال نے اپنے بڑے بھائی یعنی میرے والد صاحب کو دے دیا تھا۔ چنانچہ والد صاحب کے دستخط اس پر موجود ہیں۔ والد صاحب سے دیوانِ غالب کا یہ نسخہ مجھے ملا اور اب میرے قبضے میں ہے۔"[۳۵]

اقبال نامہ میں لمعہ کے نام اقبال کے کسی مکتوب اور مذکورہ بالا آخری مکتوب کی صداقت پر ماہرین و محققینِ اقبالیات میں کامل اتفاق پایا جاتا ہے۔ اب تک کسی نے ان پر شک و شبہ نہیں کیا ہے لیکن اردو کے ایک ناقد و محقق پروفیسر عبدالقوی دسنوی نے اپنے تئیں انہیں مشتبہ قرار دینے کی کوششیں کی ہیں۔ تاہم انہوں نے بحث کے دوران کئی اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا ہے۔

کیا آپ یقین کریں گے کہ پروفیسر عبدالقوی دسنوی صاحب نے لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال پر بحث کرتے ہوئے صہبا لکھنوی کی کتاب "اقبال اور بھوپال" اور شیخ اعجاز احمد کی کتاب "مظلوم اقبال" کے مندرجہ بالا بیانات کو قطعی نظر انداز کر دیا۔ حالانکہ ایک محقق کا یہ فریضہ ہے کہ وہ اپنے موضوع سے متعلق دستیاب مواد تک رسائی حاصل کر کے اس کا تنقیدی جائزہ لے۔

حیرت اس بات پر ہے کہ اتنی واضح شہادتوں کے باوجود جناب عبدالقوی دسنوی نے اس خط کی صداقت کو قبول نہیں کیا۔ ان کے اس رویے پر توقع کے خلاف ان کے ہمنوا ماسٹر اختر نے بھی سخت تعجب کا اظہار کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

> "بڑے تعجب کی بات ہے کہ جناب عبدالقوی دسنوی صاحب نے "ہماری زبان" مورخہ ۸۔ اپریل ۱۹۸۹ء میں اپنے مضمون "اقبال اور لمعہ حیدرآبادی" میں لمعہ کے نام کے صرف اسی خط کو جس کی صداقت مسلّم ہے، جعلی ثابت کرنے کے لیے اپنا پورا زور صرف کیا ہے۔"[۳۶]

لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال کو مشتبہ اور جعلی ثابت کرنے کے لیے عبدالقوی دسنوی نے یہ دلیل دی ہے کہ مذکورہ خط ہی بخطِ اقبال نہیں ہے ورنہ اس خط کے ایک دن بعد ہی ۳۔ ستمبر ۱۹۳۷ء کو خط بنام مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ، اقبال کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس میں ضعفِ بصارت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کے بعد تقریباً پانچ درجن اقبال کے خطوط ملتے ہیں جو ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔[۳۷]

اچانک ان کی نظر "اقبال نامہ" میں سر راس مسعود کے نام ایک خط پر جا پڑتی ہے تو لکھتے ہیں:

> "البتہ ایک خط (لمعہ کے خط سے) تقریباً چار ماہ دس دن قبل کا یعنی ۱۹۔ اپریل ۱۹۳۷ء کا بنام سر راس مسعود ضرور ملتا ہے جس کے آخر میں اقبال نے

لکھایا ہے:

"میں نے یہ خط اپنے ایک دوست سے لکھوایا ہے، معاف رکھنا۔ آنکھ کا معائنہ کرایا ہے اور ڈاکٹر نے کہا ہے: دوسرے معائنے تک لکھنا پڑھنا بند۔"[۵۲]

اگر میں آپ سے یہ سوال کروں کہ جناب عبدالقوی دسنوی نے وہ کون سی ٹھوس، معقول اور مضبوط دلیل دی ہے جس کی بنیاد پر لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال کو جعلی یا مشتبہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ شاید آپ بھی اس کا جواب نہ دے پائیں۔ اگر دسنوی صاحب کا مذکورہ بیان آپ کی سمجھ میں آگیا تو ممکن ہے، آپ جواب دیں، کہ لمعہ کے نام اقبال کا آخری مکتوب' اقبال کا تحریر کردہ نہیں ہے، محمد شفیع کا تحریر کردہ ہے لیکن یہ کوئی نئی دریافت نہ ہوئی۔ دراصل دسنوی صاحب اپنی بات واضح طور پر بیان نہیں کر سکے۔ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ خط اقبال کا نہیں، محمد شفیع کا ذاتی خط ہے، انہی کا لکھا ہوا اور دستخط کردہ ہے اس لیے اسے مکتوبِ اقبال نہیں کہا جاسکتا۔

دسنوی صاحب کا یہ بیان کہ لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال کے بعد تقریباً پانچ درجن یعنی ساٹھ خطوطِ اقبال ایسے ملتے ہیں کہ جو ان کے ہاتھ کے تحریر کردہ ہیں، محلِ نظر ہے۔ دسنوی صاحب کو ماسٹر اختر، زیرِ بحث خط کے حوالے سے پہلے ہی ہدفِ تنقید بنا چکے ہیں مگر یہاں وہ اُن سے بھی دو قدم آگے نکل جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

"اس حقیقت کو کیا کہیے کہ ۲۰ جون ۱۹۳۷ء سے ۸ اپریل ۱۹۳۸ء تک مختلف شخصیات کے نام اب تک دستیاب تقریباً ۱۰۰ خطوط میں صرف مکتوب بالا (بنام لمعہ) ہی بخطِ اقبال نہیں ہے۔ باقی تمام خطوط علامہ اقبال کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔ اگر آپ اسے اتفاق کہیں گے تو پھر یہاں وہی سوال پیدا ہوگا کہ حادثات (اتفاقات) ہمیشہ لمعہ صاحب کے ساتھ ہی کیوں پیش آتے رہے؟ اس کا جواب بھی بہت سیدھا سادہ ہے کہ اُس دورِ آلام میں بھی علامہ نے اہم شخصیات کو اپنے ہاتھ سے خط لکھنا نہ چھوڑا تھا۔ لمعہ صاحب کی شخصیت بھی علامہ کی نظر میں اہم ہوتی تو یہ خط بھی ضرور ان ہی کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہوتا۔"[۵۳]

عبدالقوی دسنوی اور ماسٹر اختر دونوں کے بیانات گمراہ کن ہیں اور حقائق سے مطابقت نہیں رکھتے۔ تعجب ہے کہ "اقبالیات" پر گہری نظر رکھنے والے یہ دونوں عالم اس حقیقت سے کیسے بے خبر ہیں کہ آخری عمر میں مسلسل علالت اور ضعفِ بصارت کی وجہ سے علامہ اقبال نے خط لکھنا ترک کر دیا تھا۔ وہ دوسروں سے خط لکھوا کر دستخط کر دیتے تھے۔ اس اہم واقعہ کو اقبال کے تمام سوانح نگاروں اور نقادوں نے بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال کے صاحبزادے ڈاکٹر جاوید اقبال فرماتے ہیں:

لمعہ کے نام آخری مکتوب

"جنوری ۱۹۳۷ء کے اوائل میں ..... اقبال نے آنکھوں کا معائنہ کرایا اور چونکہ موتیا اترنے کے آثار تھے، اس لیے ڈاکٹر نے لکھنا پڑھنا بند کروا دیا۔[۴۹] ..... اقبال کی بصارت کی کمزوری کے سبب ان کے احباب یا عزیز و اقارب ہی انہیں روزانہ اخبار یا خطوط پڑھ کر سنایا کرتے اور انہی سے خطوط کے جوابات، اپنے اشعار یا دیگر نثری مضامین بھی لکھواتے تھے۔ میاں محمد شفیع اور سید نذیر نیازی کے سپرد یہی کام تھا لیکن ان کی عدم موجودگی میں بعض اوقات مسز ڈورس یا راقم بھی یہ خدمت انجام دینے کے لیے حاضر ہوتے۔ کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا کہ جو کوئی پاس بیٹھا ہوتا اس سے پڑھوا یا لکھوا لیتے۔"[۵۰]

معروف اقبال شناس ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں:

"۱۹۳۷ء میں آنکھوں میں موتیا بند اتر آیا۔ اس طویل اور مسلسل علالت نے علامہ مرحوم کے معمولات کو اتنا متاثر کیا کہ اس زمانے میں بالعموم خطوط بھی دوسروں سے املا کراتے تھے۔"[۵۱]

ایک اور جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"آخری عمر میں بصارت کمزور ہو گئی تو دوسروں سے خط لکھوا کر خود دستخط کر دیتے۔ مکاتیبِ اقبال کے کاتبین میں منشی طاہر الدین، میاں محمد شفیع، ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی، سید نذیر نیازی اور جاوید اقبال وغیرہ شامل تھے۔"[۵۲]

اقبال کے ایک قریبی دوست ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی فرماتے ہیں:

"آخر عمر میں جب آپ کی بینائی جواب دے گئی تو معمول یہ ہو گیا کہ اپنے احباب اور نیاز مندوں سے خطوط سنتے تھے اور جواب بھی انہی کو املا کر دیتے تھے۔ مکتوب الیہ سے معذرت بھی کر دیتے تھے کہ چونکہ اپنے ہاتھ سے جواب لکھنے کے قابل نہیں رہ گیا، لہٰذا کسی دوست سے لکھوا کر بھیج رہا ہوں۔"[۵۳]

ان بیانات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آخری عمر میں (یعنی ۱۹۳۷ء-۱۹۳۸ء) ضعفِ بصارت کی وجہ سے علامہ اقبال نے خط لکھنا ترک کر دیا تھا۔ وہ دوسروں سے لکھوا کر صرف دستخط کر دیتے۔ اس کا مطلب یہ کہ مارچ/اپریل[۵۴] سے ۱۹-اپریل ۱۹۳۸ء تک کے مکاتیبِ اقبال، اقبال کے تحریر کردہ نہیں ہیں بلکہ دوسروں سے لکھوائے ہوئے ہیں۔

اس لیے ماسٹر اختر اور عبدالقوی دسنوی کا یہ بیان کہ ۲۰ جون / ۳۱ اگست ۱۹۳۷ء کے بعد کے لکھے ہوئے تمام خطوط علامہ اقبال کے ہاتھ کے تحریر کردہ ہیں، درست نہیں ہے۔ مسلسل علالت اور ضعفِ بصارت کی وجہ سے انھوں نے اپنے قریبی دوستوں اور اہم شخصیتوں کو بھی اپنے ہاتھ سے خط لکھنا ترک کر دیا تھا۔ علامہ کے ایک قریبی دوست ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی فرماتے ہیں:

"خود راقم الحروف کو جو خط ۱۳ جون ۱۹۳۷ء کو پیرس کے پتے پر علامہ نے ارسال فرمایا تھا ۔۔۔ اس کے آخری الفاظ یوں تھے: "یہ خط ایک دوست کے ہاتھ سے لکھوایا ہے کہ میں اب اپنے ہاتھ سے بہت کم لکھتا ہوں۔"[۱۴]

اس ضمن میں ایک اور ناقابلِ تردید شہادت خود قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام ایک خط محررہ ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کے اختتامی جملے سے بھی مل جاتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"مکرر آنکہ ۔۔۔۔۔ معاف فرمایئے، میں نے یہ خط آشوبِ چشم کی وجہ سے ایک دوست سے لکھوایا ہے۔"[۱۵]

محمد شفیع (م۔ش) کے ہاتھ کا تحریر کردہ اور دستخط کردہ صرف لمعہ کے نام مذکورہ بالا خط ہی واحد خط نہیں ہے بلکہ اور بھی کئی خطوط انھوں نے اقبال کی طرف سے لکھ کر ان پر اپنے دستخط کیے ہیں۔ ۱۲ مئی ۱۹۳۷ء کو قاضی نذیر احمد کو جو خط لکھا گیا تھا، اس پر علامہ کے بجائے محمد شفیع کے دستخط ہیں۔ لکھتے ہیں:

"جنابِ من!

ڈاکٹر صاحب کو آپ کا خط مل گیا ہے۔ وہ خود علیل ہیں اس واسطے آپ کے سوالات کا مندرجہ ذیل جواب لکھوایا ہے ۔۔۔۔۔"[۱۶]

حال ہی میں نامور محقق اور اقبال شناس ڈاکٹر اخلاق اثر نے یہ انکشاف کیا ہے کہ "اقبال نامہ" حصہ اول میں ممنون حسن خاں کے نام اقبال کے جو خطوط ہیں، وہ اقبال کے تحریر کردہ نہیں بلکہ محمد شفیع کے لکھے ہوئے ہیں:

"۔۔۔۔ "تحقیقات و تاثرات" کے مقدمے سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ ممنون صاحب ۔۔۔۔۔ نے مجھے محمد شفیع کا مکتوب تلاش کر کے دیا جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ مکتوباتِ اقبال بنام ممنون کے وہی کاتب تھے جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اقبال نامہ میں ان مکاتیب کے عکس اس لیے شامل نہیں کیے گئے تھے کہ وہ بخطِ اقبال نہیں تھے۔"[۱۷]

عبدالقوی دسنوی صاحب کا یہ دعویٰ بھی حقائق پر مبنی نہیں ہے کہ لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال کے بعد مکاتیبِ اقبال میں ضعفِ بصارت کا ذکر نہیں ملتا ہے حالانکہ کئی خطوط میں ضعفِ بصارت کا ذکر موجود ہے۔

خواجہ غلام السیدین کے نام ۱۱۔ستمبر ۱۹۳۷ء کے خط میں علامہ تحریر کرتے ہیں:

"میری صحت پہلے سے اچھی ہے مگر افسوس ہے کہ ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا۔۔۔۔"[۱۸]

پنڈت امرناتھ ساحر دہلوی کے نام خط محررہ ۲۶ ستمبر ۱۹۳۷ء میں لکھتے ہیں:

"ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے یہ خط اپنے لڑکے جاوید سے لکھوایا ہے۔ دیوان کے بہت سے اشعار ایک دوست نے پڑھ کر سنائے ہیں"[۱۹]

عبدالقوی دسنوی نے سر راس مسعود کے نام ۱۹۔اپریل ۱۹۳۷ء کا خط اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال سے چار ماہ دس دن پہلے ہی ایک خط ایسا ملتا ہے جس میں انہوں نے لکھا ہے کہ:

"میں نے یہ خط ایک دوست سے لکھوایا ہے، معاف رکھنا، آنکھ کا معائنہ کرایا ہے اور ڈاکٹر نے کہا ہے دوسرے معائنے تک لکھنا پڑھنا بند"[۲۰]

لیکن اس خط سے پہلے اور بعد میں بھی چند خطوط اس طرح کے ملتے ہیں۔

۱۔ خط بنام محمد علی جناحؒ۔ مورخہ ۲۰۔مارچ ۱۹۳۷ء ــــ اس خط کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے۔

۲۔ نور حسین کے نام خط محررہ ۷۔مارچ ۱۹۳۷ء میں علامہ تحریر کرتے ہیں:
"میں خرابیِ صحت اور کمزوریِ بصارت کی وجہ سے خود خط نہیں لکھ سکتا۔"[۲۱]

۳۔ خط بنام قاضی نذیر احمد محررہ ۱۷۔مئی ۱۹۳۷ء۔ اس خط کا پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے۔

۴۔ اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کے نام خط محررہ ۲۳۔اپریل ۱۹۳۷ء۔ اس خط کا حوالہ بھی پہلے دیا جا چکا ہے۔

۵۔ سنت لال شوری کے نام خط محررہ ۲۷۔مئی ۱۹۳۷ء میں علامہ تحریر کرتے ہیں:
"مجھے نہایت ہی تاسف سے آپ کو اطلاع دینا پڑتی ہے کہ آپ کے رسالہ کا غذات کا مطالعہ میرے لیے ناممکن ہے۔ میری آنکھوں کی تکلیف بڑھ رہی ہے اور میرے معالجین نے مجھے لکھنے پڑھنے کی قطعاً ممانعت کر دی ہے۔"[۲۲]

۶۔ فضل کریم کے نام خط محررہ ۱۹۳۷ء میں علامہ لکھتے ہیں:

"تین برس سے میں ایک معذور شخص کی سی زندگی گزار رہا ہوں اور حال ہی میں ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے بالکل منع کر دیا ہے.....[۲۲]"

۷۔ خط بنام مولوی عبدالحق محررہ ۲۳۔ اگست ۱۹۳۷ء میں علامہ لکھتے ہیں:

"ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے بالکل منع کر دیا۔" (اقبال نامہ۔ جلد ۲ ۔ص ۴۸)

یہ تمام شواہد اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مارچ/اپریل ۱۹۳۷ء سے ۱۸ اپریل ۱۹۳۸ء تک کے تمام خطوطِ اقبال، ضعفِ بصارت اور علالت کی وجہ سے اقبال کے ہاتھ کے تحریر کردہ نہیں ہیں، دوسروں سے لکھوائے گئے ہیں۔ اس لیے عبدالقوی دسنوی اور راشد اختر کا یہ کہنا کہ صرف لمعہ ہی کے نام آخری مکتوبِ اقبال بخطِ اقبال نہیں ہے۔ باقی تمام خطوط ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں، درست نہیں ہے اور تاریخی شواہد سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

دسنوی صاحب کے شک کی بنیاد اس نکتہ پر تھی کہ لمعہ کے نام آخری مکتوبِ اقبال پر علامہ کے دستخط نہیں ہیں اور اس کے بعد کئی خطوط پر علامہ کے دستخط ملتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ خط علامہ کا نہیں ہے۔ یہ محمد شفیع کا ذاتی خط ہے۔ پروفیسر صابر کلوروی جنہوں نے بڑی محنت سے اشاریہ مکاتیبِ اقبال مرتب کیا ہے اسی طرح کے ایک خط کے بارے میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"خط پر علامہ کے دستخط نہ ہونے سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ یہ خط علامہ کا نہیں ہے۔ مکاتیبِ اقبال کے ذخیرے میں متعدد خطوط ایسے ہیں جو علامہ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نہیں ہیں۔ جب ہم انہیں اقبال کے خطوط تسلیم کرتے ہیں تو اس خط کے ضمن میں ہمارے انکار کا کیا جواز ہو سکتا ہے..... ۱۹۳۷ء کے اوائل میں علامہ کی بیماری شدت اختیار کر چکی تھی اور ڈاکٹروں نے انہیں لکھنے پڑھنے سے سختی سے منع کر دیا تھا..... علامہ موصول ہونے والے ہر خط کو پڑھوا کر اس کا جواب ارشاد کر دیا کرتے اور کاتب اپنی طرف سے علامہ کے دستخط کر دیتا تھا یا اپنا نام لکھ دیتا تھا.....

مارچ ۱۹۳۷ء اور اپریل ۱۹۳۸ء کے درمیانی تیرہ ماہ کے عرصے میں صرف ایک خط علامہ کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ یہ خط ۲۰ مئی ۱۹۳۷ء[۲۳] کو لکھا گیا تھا.....

چنانچہ ان شواہد کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی خط کا علامہ کی تحریر میں

ملعہ کے نام آخری مکتوب

نہ ہونا اور اس پر ان کے صحیح دستخط نہ ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ خط علامہ اقبال کا نہیں ہے یا کسی نے ان سے غلط طور پہ منسوب کر دیا ہے۔[۲۴]

اس خط کے مکتوب اقبال ہونے کا ایک اہم ثبوت یہ ہے کہ یہ علامہ اقبال کے لیٹر پیڈ پہ لکھا گیا ہے اور خط کے مضمون سے پتا چلتا ہے کہ اسے علامہ نے لکھوایا ہے۔

یہ جانتے ہوئے بھی کہ ضعفِ بصارت کی وجہ سے علامہ خود خط نہ لکھتے تھے، دوسروں سے لکھواتے تھے، ماسٹر اختر نے ملعہ کے خط سے اپنی "ذہنیت" کے مطابق یہ نکتہ پیدا کیا کہ:

"اس سے ملعہ کی علامہ سے قربت و محبت کے تمام دعووں کی تردید ہوتی ہے اور پتا چلتا ہے کہ علامہ کی نظر میں ملعہ کی کتنی عزت تھی اور کیا مقام تھا۔"[۲۵]

"ملعہ صاحب کی شخصیت علامہ کی نظر میں اہم ہوتی تو یہ خط بھی ضرور ان ہی کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہوتا۔"[۲۶]

چلیے صاحب، ماسٹر اختر نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۸ء تک کے خطوط اگر اقبال کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نہیں ہیں تو اس کی وجہ یہ کہ ان کے مکتوب الیہم علامہ کی نظر میں اہم نہیں تھے اور نہ عزت و وقعت کے لائق تھے۔ ان کے مکتوب الیہم میں سید راس مسعود، سید نذیر نیازی، آل احمد سرور، قائد اعظم محمد علی جناح، مولوی عبد الحق، عبد اللہ چغتائی، ممنون حسن خان، خواجہ غلام السیدین، شیخ اعجاز احمد اور کئی اور اہم شخصیتیں شامل ہیں۔ تو کیا یہ سب ماسٹر اختر کے "فلسفے" کے مطابق علامہ کی نظر میں غیر اہم شخصیتیں ٹھہرتی ہیں؟

واللہ اعلم بالصواب

٭

Dr. Sir Mohammed Iqbal.
BAR-AT-LAW

MAYO ROAD
Lahore 31 . 8 . 1937.

جناب من۔ ضعف بصارت کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کو ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر رکھا ہے۔ اس واسطے وہ اپنے دستخط سے آپ کو خط نہیں لکھ سکے۔ دیوان غالب کی ترسیل کے لیے آپ کے شکر گزار ہیں۔ والسلام

محمد شفیع ایم اے

حواشی :

۱۔ منظوم اقبال۔ کراچی۔ ۱۹۸۵ء : ص ۱۸۰

۲۔ ملعہ کے قلمی دیوان میں " شعر کا دھنی" درج ہے۔

۳۔ اقبال اور بھوپال : ص ۲۸ - ۲۹

۴۔ اقبال کے کرمفرما : ص ۹۸

۵۔ مضمون "اقبال اور ملعہ حیدر آبادی" : ہماری زبان، دہلی۔ ۸ اپریل ۱۹۸۹ء

۶۔ ایضاً

۷۔ اقبال کے کرمفرما : ص ۹۹

۸۔ زندہ رود : جلد ۳ : ص ۳۱۸

۹۔ ایضاً ص ۳۳۴ - ۳۳۵

۱۰۔ خطوط اقبال : ص ۱۰۸ - حاشیہ

۱۱۔ ایضاً : ص ۳۱

۱۲۔ اقبال کی صحبت میں : ص ۴۷۶ - ۴۷۷

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام : مرتبہ پروفیسر جہانگیر عالم، ص ۴۴

۱۵۔ اقبال نامہ دوم، ص ۲۳۸

۱۶۔ پروفیسر اکبر رحمانی کے مقالات کا مجموعہ جس کا مقدمہ ڈاکٹر اخلاق اثر نے تحریر کیا ہے۔

۱۷۔ مراسلہ بنام اکبر رحمانی اور ہماری زبان، دہلی۔ ۱۵ نومبر ۱۹۸۹ء

۱۸۔ روح مکاتیب اقبال، ص ۶۶۰

۱۹۔ ایضاً : ص ۶۶۲

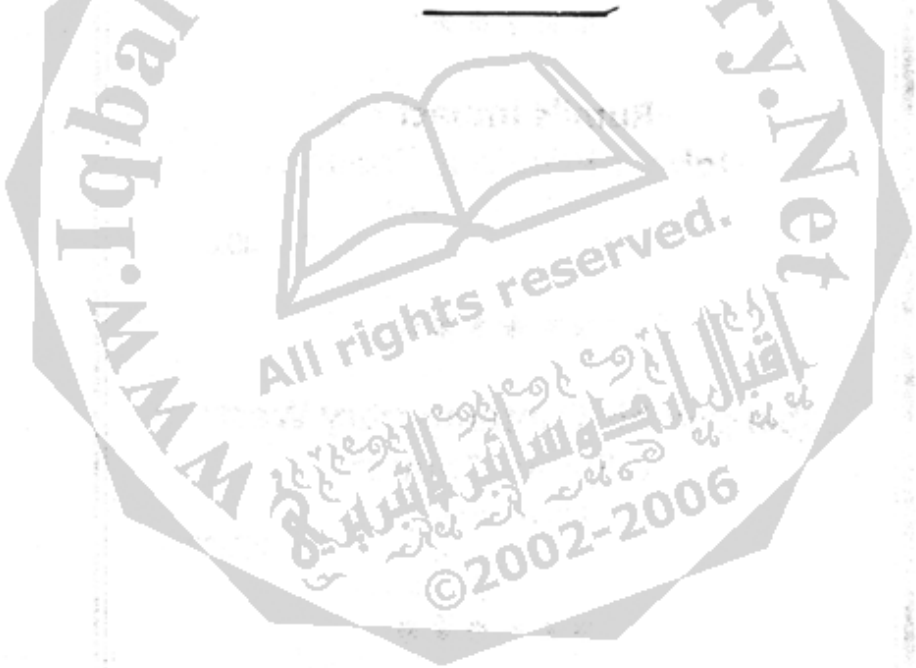
۲۰۔ انوار اقبال : ص ۲۱۵ - بحوالہ اقبالیات۔ مارچ ۱۹۸۸ء

۲۱۔ اقبال نامہ۔ جلد ۲، ص ۲۶۰

۲۲۔ خطوطِ اقبال: ص ۲۹۲۔ مرتب نے لکھا ہے کہ اس خط پہ کوئی تاریخ درج نہیں مگر پروفیسر اعجاز کا بیان ہے کہ جون، جولائی یا اگست، ۱۹۳۷ء میں لکھا گیا۔

۲۳۔ اشاریہ مکاتیبِ اقبال کے مطابق ۲۰ مئی، ۱۹۳۷ء کو علامہ نے عباس علی خان لمعہ حیدرآبادی کو خط لکھا تھا۔ مرتب صابر کلوروی کا یہ بیان محلِ نظر ہے۔ انہوں نے اپنے بیان کی تائید میں کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ آیا انہوں نے لمعہ کے نام مذکورہ تاریخ کا اصل خط دیکھا یا اس کا عکس؟ جب تک یہ وضاحت نہ ہو، ان کا یہ بیان قابلِ قبول نہیں۔

۲۴۔ اقبالیات: مارچ ۱۹۸۸ء "مضمون مکتوبِ اقبال بنام جناح": ص ۱۲-۱۳

۲۵،۲۶۔ اقبال کے کرم فرما: ص ۹۸-۹۹

Some English Books of Iqbal Academy

Gabriel's Wing
Dr. Annemarie Schimmel
Rs. 150.00

* * * * * *

Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought
Dr. Nazir Qaiser
Rs. 140.00

* * * * * *

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought
Dr. M. Maruf
Rs. 120.00

* * * * * *

Concept of Self and self - Identity (in Contemporary Philosophy)
Dr. Absar Ahmad
Rs. 125.00

شخصیّات

علّامہ اقبال۔ میاں امیر الدّین

(سیاسیات کشمیر)

کلیم اختر

شخصیات

علامہ اقبال میاں امیر الدین

(سیاسیات کشمیر)

کلیم اختر

خطۂ کشمیر اپنے نظر نواز نظاروں اور جنت نشان مرغزاروں کے باعث ہمیشہ ہی اہلِ دل اور اہلِ نظر انسانوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یہ ارضِ جمیل جہاں علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا گہوارہ ہے وہاں اس کی کوکھ سے بے شمار اہلِ علم و دانش بھی پیدا ہوئے جنھوں نے نسلِ انسانی کی بہتری کے لیے مثالی امور سر انجام دیے ___ ایسے ہی بزرگوں میں ایک پاکستان کے بزرگ سیاست دان میاں امیر الدین ہیں جو صدر انجمن حمایتِ اسلام اور صدر "مرکزیہ مجلسِ اقبال" بھی ہیں۔

میاں امیر الدین کے آبا و اجداد کا تعلق موضع دمال ہانجی پورہ تحصیل کولگام سے تھا۔ یہ خاندان اپنی اسلام دوستی، رواداری اور شرافت کے لیے وادی بھر میں مشہور تھا۔ اُن کا سلسلۂ ارادت حضرت شیخ العالم شیخ نور الدین اور رشی ولیؒ سے ملتا ہے ___ حضرت شیخ نور الدین ولیؒ کا شمار برصغیر کے اُن عظیم صوفیائے کرام میں ہوتا ہے جنھوں نے اپنے زمانے میں رشد و ہدایت کے چشمے جاری کیے اور خلقِ خدا کو شرک و بدعت کے راستے سے ہٹایا۔

کشمیر اور بیرونِ کشمیر شیخ نور الدین رشی ولیؒ کے ارادت مندوں، خلفا اور اولاد کو رشی ہی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ لفظ رشی کوئی ذات یا گوت نہیں ہے بلکہ یہ اہل اللہ یا زہاد کے اُس طبقے کو کہا جاتا ہے جو خدا کے واحد و لاشریک کی وحدیت پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ "تاریخ کشمیر" میں جن رشیوں کا ذکر آیا ہے ان میں میر، بٹ اور زمیندار بھی شامل ہیں! موضع دمحال ہانجی پورہ میں میاں امیر الدین کے بزرگوں کی زمینیں محفوظ ہیں۔ سرکاری ریکارڈ

کے مطابق میاں امیرالدین کے جدِ اعلیٰ محمد اسحاق شیخ علاقہ کے بڑے زمینداروں میں سے تھے
جو بہت ہی نیک اور دیندار انسان تھے ۔ یہ نومسلم تھے اور ان کا تعلق کشتواڑ کے راجگان
سے تھا چونکہ شیخ نورالدین رشی ولیؒ کے سلسلہ میں بیعت تھے، اس لیے رشی بھی کہلاتے تھے۔
وہ شیخ العالم کے خلیفہ چہارم بابا نصرالدین رشی کے خاص مرید تھے ۔ انھیں بھی علامہ اقبالؒ کے جدِ
اعلیٰ باباگول حج کے مانند حج کرنے کا بہت شوق تھا چنانچہ انھوں نے بھی کئی حج کیے ہوئے تھے۔
علامہ اقبال کے بزرگ بھی انھی خلیفہ کے مریدِ خاص تھے۔ اس اعتبار سے علامہ اقبالؒ بھی رشے
تھے۔ گو ان کی گوت ، (برہمن) تھی۔ اس سلسلے میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ جب
ایک بار سر رابندر ناتھ ٹیگور لاہور آئے اور کوئین میری کالج میں ان کا ایک لیکچر تھا وہاں پر انھوں
نے کہا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ لاہور میں کشمیر کے مسلمان رشیوں کا ایک خاندان آباد ہے۔ چنانچہ
وہاں پر ڈاکٹر ٹیگور سے میاں امیرالدین کی بچی کو بلایا گیا جو اس وقت وہاں زیرِ تعلیم تھی۔ اب وہ
بیگم میجر جنرل ریاض حسین مرحوم ہیں۔ بہرحال "رشی نامہ" میں یہ مذکور ہے کہ لفظ رشی دراصل
"رکھی" ہے اور سنسکرت زبان میں اس کے معنیٰ "تارک الدنیا یا لوگوں یا خدا تعالیٰ کی یاد میں
مشغول انسانوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

تاریخ کشمیر کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ ریاست میں میاں امیرالدین کا خاندان با اثر
اور بارسوخ تھا اور جب کشمیر پر افغان قابض ہوئے اور انھوں نے کشمیری عوام پر مظالم ڈھانے
شروع کیے تو میاں صاحب کے بزرگ خاموش نہ رہے، جن پر افغان حکمرانوں نے انھیں شہید
کر دیا۔ چنانچہ آج بھی ان کی قبر دمحال ہانجی پورہ کی پرانی مسجد کے صحن میں موجود ہے لہٰذا حکمران
طبقے کے مظالم سے تنگ آ کر یہ خاندان ترکِ وطن پر مجبور ہوا ۔ ابتدا میں انھوں نے جموں کے
موضع اکھنور میں دریائے چناب کے کنارے گھر بنایا۔ روایت ہے کہ کشمیر سے آتے ہوئے
ان کے ایک بزرگ نے چند اشرفیاں رکھ لی تھیں۔ اُن کا نام رسول بخش چودھری تھا جنھیں کشمیری
رُسلا چودھری کہتے تھے ! ریاست میں خود کو غیر محفوظ جانتے ہوئے انھوں نے سیالکوٹ میں ہجرت
کی۔ یہ وہی وقت ہے جب علامہ اقبالؒ کے بزرگوں نے بھی کشمیر سے ترکِ سکونت کیا تھا۔
رسول بخش چودھری، میاں امیرالدین کے پردادا تھے اور اُن کے جس بیٹے نے پنجاب اور کشمیر
میں اپنا نام پیدا کیا وہ میاں کریم بخش رئیسِ لاہور تھے جن کے نام کی مسجد آج بھی لاہور میں
موجود ہے۔ آپ بڑے مخیر انسان تھے ۔ ان کے ایک بھائی میاں رحیم بخش تھے جن کے فرزند

کا نام میاں عبدالصمد تھا جو لاولد تھے اس لیے انہوں نے اپنی جائیداد حضرت شاہ غوث محمدؒ اور بادشاہی مسجد کے نام وقف کر دی تھی۔ جو آج کل محکمہ اوقاف پنجاب کی تحویل میں ہے۔

میاں کریم بخش مرحوم جنہیں لاہور میں علامہ اقبالؒ کو متعارف کرانے کا شرف حاصل ہے۔ ۱۸۲۴ء میں پیدا ہوئے۔ آپ کی ہر دلعزیزی کا یہ عالم تھا کہ اس وقت صوبائی دربار کے رکن تھے کنہیا لال اور عبداللطیف دونوں نے اپنی تاریخ لاہور اور تاریخ پنجاب میں ان کا ذکر کیا ہے۔ جب لاہور میں میونسپلٹی قائم ہوئی تو وہ اس کے رکن بنے۔ اور تا زیست اس منصب پر فائز رہے۔ یہ وہی میاں کریم بخش ہیں جن کا شمار بانیان انجمن حمایت اسلام' اور انجمن اسلامیہ پنجاب' میں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے "انجمن کشمیری مسلمانان پنجاب" کی داغ بیل ڈالی۔ اس جماعت کے جنرل سیکرٹری علامہ اقبال بھی رہے جو اس وقت گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علم تھے۔ میاں کریم بخش متقی پرہیزگار اور مخیر انسان تھے، علم و ادب سے بھی شغف تھا۔ انہوں نے ہی اپنے گھر مہمان رکھ کر پنجابی زبان کے مشہور شاعر عبدالقادر سے "قصص المحسنین" لکھوائی جس کا اعتراف اس نے یوں کیا ہے ؎

باہجھ حسابوں حمد خدا نوں جس نے بخشی یاری
کرکے فضل تیار کرائی ایہہ تصنیف پیاری
میاں کریم بخش پر ہووے رحمت فضل جنابوں
کوشش کر جس عملوں فضلوں حصہ لیا حسابوں

"تاریخ لاہور" میں مذکور ہے کہ میاں کریم بخش نے کشمیر کے قحط سے تباہ ہوئے انسانوں اور سیلاب زدگان کی بے حد امداد اور اعانت کی جس کا اعتراف حکومت نے اس شکل میں کیا کہ علاقہ سمندری میں ایک بڑا قطعہ اراضی اور جنگل دیا جسے میاں کریم بخش نے قبول نہ کیا اور کہا کہ میں نے جو کچھ کیا ہے، اپنے خدا کی خوشنودی کے لیے کیا ہے۔ اور وہی مجھے اجر دے گا۔ میاں کریم بخش ۱۹۰۴ء میں انتقال کر گئے۔

میاں امیر الدین

میاں امیر الدین، میاں کریم بخش کے منجھلے بیٹے میاں جلال الدین کے فرزند ارجمند ہیں۔ ان

کی شخصیت و کردار پر اپنے دادا مرحوم کی چھاپ ہے۔ میاں صاحب کی پرورش اپنے دادا مرحوم کی نگرانی میں ہوئی چونکہ علامہ اقبالؒ کے مراسم اس خاندان سے بہت دیرینہ تھے اس لیے میاں صاحب نے اپنی اوائلِ عمر میں ہی علامہ اقبالؒ کو اپنے گھر پر دیکھا۔ علامہ اقبال، میاں امیرالدین کے تایا اور خسر میاں نظام الدین کے گہرے دوست تھے۔ چنانچہ میاں صاحب کا گھرانا جسے "بارود خانہ" کہا جاتا ہے، پنجاب، کشمیر اور ہندوستان کی تحریکوں کا مرکز رہا اس لیے اس دور کے تمام بڑے بڑے زعماکرام "بارود خانہ" تشریف لاتے تھے۔ میاں نظام الدین، اعلیٰ ادبی و علمی ذوق کے مالک تھے۔ ممتاز ناول نگار اور افسانہ نویس میاں ایم۔اسلم، انہی کے فرزند تھے۔ جنھوں نے تحریکِ پاکستان کے لیے قلمی جہاد کیا، اور سو سال عمر پاکر خالقِ حقیقی سے جا ملے۔

یہاں یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ ۱۹۲۴ء میں جب ڈوگرہ حکومت نے کشمیر کے دو رہنماؤں خواجہ سعدالدین شالی اور سید نور شاہ نقشبندی کو جلاوطن کیا تو انھوں نے یہ دور لاہور میں میاں صاحب کے ہاں ہی بسر کیا۔ چنانچہ امیرالدین نے راقم کو بتایا کہ جو میمورنڈم ان کشمیری لیڈروں نے وائسرائے ہند لارڈ ریڈنگ کو دورۂ کشمیر کے موقع پر پیش کیا تھا، وہ علامہ اقبالؒ ہی کی تحریک پر لاہور ہائی کورٹ کے جج مسٹر جسٹس آغا حیدر مرحوم نے تحریر کیا تھا۔ چونکہ ان کشمیری لیڈروں کے علامہ اقبالؒ کے ساتھ مراسم تھے اس لیے انھوں نے علامہ اقبالؒ کے مشورے سے یہ میمورنڈم وائسرائے ہند کو پیش کیا جس میں کشمیری عوام کی ناگفتہ بہ حالت اور ڈوگرہ حکومت کی سختیوں کا ذکر کیا۔ ازاں بعد جب ان افراد کو جلاوطن کیا گیا اور ان کی جائیدادیں ضبط کر لی گئیں تو علامہ اقبال کو بہت دکھ ہوا۔ اس واقعے کے کچھ عرصہ بعد مہاراجہ پرتاپ سنگھ والیِ ریاست مرگیا اور اس کی جگہ مہاراجہ ہری سنگھ تخت نشین ہوا جو علامہ اقبال کے دوست نواب طالع محمد آف پالن پور کا عزیز دوست تھا۔ علامہ اقبال نے نواب پالن پور کی وساطت سے ان لیڈروں کی جلاوطنی ختم کرائی۔

میاں امیرالدین کے دادا میاں کریم بخش اور بعض دوسرے سربرآوردہ کشمیری لیڈروں نے مسلمانوں میں شعورِ آزادی پیدا کرنے اور ان کے مسائل و معاملات کو حکومتِ برطانوی ہند تک پہنچانے اور پنجاب اور دیگر صوبوں اور اضلاع میں پناہ گزیں کشمیریوں کے امور و مسائل کو سرانجام دینے کے لیے ۱۸۹۶ء میں "انجمن کشمیری مسلمانانِ پنجاب" قائم کی۔ اس سے قبل ۱۸۹۴ء میں اسی نوعیت کی ایک تنظیم گجرات میں "انجمن خیرخواہانِ کشمیریاں" بھی وجود میں آچکی تھی۔ جہاں تک علامہ اقبال کا تعلق ہے، یہ وہی دور تھا جب وہ نئے نئے لاہور میں بغرضِ تعلیم وارد ہوئے

تھے۔ چونکہ بقول میاں امیرالدین۔ " ہمارے بزرگوں اور علامہ اقبالؒ کے بزرگوں کے مراسم قائم تھے جو درحقیقت وادیٔ کشمیر ہی سے شروع ہوگئے تھے کیونکہ قرائن یہی بتاتے کہ جس دور میں ہمارے بزرگوں نے افغانوں کے مظالم سے تنگ آکر ریاست کو چھوڑا تو اسی زمانہ میں علامہ اقبال کے آباؤ اجداد بھی ان کے ہمراہ آئے اور یہ بھی سیالکوٹ میں بس گئے۔"

یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ میاں امیرالدین کے پردادا چودھری رسول بخش کی شادی سیالکوٹ میں حضرت امام علی الحق ؒ کے سجادہ نشینوں کے گرانے میں ہوئی جو سیالکوٹ کے مسلمانوں کا بارسوخ خاندان تھا ۔۔۔ بہرحال جب لاہور میں "انجمن کشمیری مسلمانانِ پنجاب" قائم ہوئی تو اس میں نوجوان اقبال جو گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علم تھے شامل ہوگئے۔ انہوں نے اس موقع پر ایک طویل نظم لکھی جو "باقیاتِ اقبال" ۔۔۔ اور "سرودِ رفتہ" دونوں میں شامل ہے۔

ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم

یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں

ملے گا منزلِ مقصود کا پتا ہم کو

خدا کا شکر کہ جس نے دیے یہ راہ نموں

یہ نظم منشی محمدالدین فوق مرحوم کے اخبار "کشمیری میگزین" میں ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی۔ علامہ اقبال بطور سیکرٹری اس انجمن کی سرگرمیوں میں حصہ لیتے تھے۔ بعد میں یہی انجمن "انجمن کشمیری مسلمانان" "مسلم کشمیری کانفرنس" اور "پاکستان کشمیری کانفرنس" کے ناموں سے زندہ رہی ۔۔۔ علامہ اقبالؒ ازاں بعد ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۸ء تک "مسلم کشمیری کانفرنس" میں برابر حصہ لیتے رہے۔ اس کا تمام ریکارڈ الحمدللہ محفوظ ہے۔ اس کانفرنس ہی کے وظائف سے کشمیری طلبا نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی جن میں شیخ محمد عبداللہ، مرزا محمد افضل بیگ اور شیخ محمد انور ایسے ممتاز لوگ شامل ہیں۔ یہ ریکارڈ میاں امیرالدین صاحب کی تحویل میں ہے۔

علامہ اقبال

میاں امیرالدین نے راقم کو بتایا کہ جب ۱۹۳۱ء میں کشمیر میں تحریک حریت چلی تو علامہ اقبالؒ سخت بے چین ہوئے۔ شملہ میں ہندوستان کے تمام مسلمانوں کے نمایندوں کا اجلاس ہوا

جس میں "آل انڈیا کشمیر کمیٹی" معرضِ وجود میں آئی۔ اس کانفرنس میں میر محسن شاہ کے ہمراہ میں بھی شریک ہوا۔ ابتدا میں اس کمیٹی پر جماعتِ احمدیہ کا اثر و رسوخ تھا اور وہ تحریکِ کشمیر کو اپنے طور پر اپنے مخصوص کے لیے چلانا چاہتے تھے جس سے ہم سب پریشان ہوئے خاص طور پر علامہ اقبال۔ کشمیر سے ایسی خبریں آنے لگیں کہ شیخ محمد عبداللہ جماعتِ احمدیہ کا ساتھ دے رہے ہیں۔

"چنانچہ علامہ اقبال نے مجھے امرتسر کے مشہور لیڈر شیخ محمد صادق (والدِ ماجد شیخ مسعود صادق مرحوم) کو سرینگر بھیجا۔ ہم دونوں سرینگر گئے اور وہاں سے خواجہ سعدالدین شال کو ساتھ لیا اور شیخ محمد عبداللہ سے ایک ہوٹل میں ملے — جب ہم نے شیخ محمد عبداللہ سے اس بات کا ذکر کیا تو وہ یہ سن کر حیران رہ گئے اور ہمیں ایک بیان لکھا کر اپنے دستخطوں سے دے دیا۔

'میں عقیدہ کے اعتبار سے نہ لاہوری ہوں اور نہ ہی قادیانی اور صحیح العقیدہ مسلمان ہوں اور ختمِ نبوت پر کامل ایمان اور یقین رکھتا ہوں'

جب ہم نے یہ تحریر لکھوائی تو شیخ صاحب کو مذاق میں کہا کہ اب آپ رہا ہیں۔"

تحریکِ حریتِ کشمیر کے بارے میں میاں امیرالدین نے بتایا کہ حضرت علامہ اقبالؒ کو کشمیریوں سے بے حد محبت تھی اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کے آبا و اجداد کا وطن کشمیر تھا۔ دوسرے بحیثیت مسلمان وہ کشمیریوں کو مظلوم و مقہور سمجھتے تھے اور ان میں جذبۂ حریت اجاگر کرنا چاہتے تھے۔ یہاں، ایک اور بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ جب مجلسِ احرارِ اسلام نے تحریکِ کشمیر کے مسئلہ پر چندہ جمع کیا تو علامہ اقبالؒ نے مجھے اور ڈاکٹر ایم۔ ڈی۔ تاثیر مرحوم کو چودھری افضل حق مرحوم کے پاس بھیجا۔ اور کہا، یہ سارا چندہ شیخ محمد عبداللہ کو دے دو، کیونکہ وہ کشمیری مسلمانوں کے لیے جدوجہد کر رہا ہے لیکن وہ نہ مانے۔ خود علامہ اقبال نے کشمیری سیاسی اسیروں کے مقدمات کے اخراجات کے لیے کئی لوگوں کو ذاتی طور پر خطوط لکھے جن میں نواب بہادر یار جنگ (حیدرآباد دکن) اور پٹنہ کے وکیل نعیم الحق قابلِ ذکر ہیں۔

علامہ اقبالؒ کا ذکرِ جمیل کرتے ہوئے میاں امیرالدین نے فرمایا کہ میں نے علامہ اقبال کی سب سے پہلی نظم "نالۂ یتیم" گیارہ برس کی عمر میں سنی تھی۔ ہمارے استاد مولانا اصغر علی روحی مرحوم جو علامہ اقبالؒ کے معتقد تھے اور خود بھی بڑے پائے کے عالم و فاضل تھے۔ علامہ اقبال ہمارے ہاں اکثر 'بارود خانہ' میں آتے تھے۔ ان کے ہمراہ بعض اوقات خواجہ دل محمد مرحوم ہوتے ——

میاں نظام الدین مرحوم کے جو میرے تایا تھے، ان سے دوستانہ مراسم تھے۔ وہاں اکثر آموں کی پارٹی ہوتی تھی ـــــ مولانا عبد المجید سالک، مولانا غلام رسول مہر، مولانا ظفر علی خان کے ساتھ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی بھی آموں کی پارٹی میں شریک ہوتے تھے ایک بار علامہ اقبال نے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی آم خوری پر فرمایا:

انبہ را کہ نکر دند دریں باغ نگاہ
جانے او باد بنارِ شکم عبد اللہ

یہ جولائی ۱۹۳۲ء کا واقعہ ہے۔ علامہ اقبال نے ہمارے باغ کے ایک اعلیٰ قسم کے آم کا نام "ٹیپو" رکھا ہوا تھا۔

۱۹۰۵ء میں جب کانگڑہ میں زلزلہ آیا تو علامہ اقبالؒ اُن دنوں بھاٹی دروازہ کے اندر رہتے تھے۔ اس واقعے کے بارے میں ان کے خادم علی بخش نے مجھے بتایا تھا کہ میں زلزلہ کے خوف سے کبھی اِدھر دوڑتا اور کبھی اُدھر ـــــ علامہ اقبال نے فرمایا ـــــ "علی بخشا دوڑنہ ـــــ پوڑیاں (سیڑھیوں) دے تھلے کھڑا ہوجا ـــــ اور خود آرام سے لیٹے رہے۔ یعنی ان پر زلزلہ کا کوئی ڈر یا خوف مسلط نہ تھا۔

میاں امیر الدین نے فرمایا ـــــ علامہ اقبال نہرو رپورٹ کے خلاف تھے اور یہی وجہ تھی کہ جب راجہ صاحب محمود آباد ان سے ملنے آئے تو آپ نے ملاقات نہ کی۔ کیونکہ راجہ صاحب نے نہرو رپورٹ کی حمایت کی تھی۔

میاں صاحب نے مزید بتایا ـــــ کہ ایک بار علامہ اقبالؒ نے ڈاکٹر مختار الدین انصاری کو خط لکھا ـــــ "کیا واقعی آپ کو یہ یقین ہو چکا ہے کہ دینِ اسلام مسلمانوں کی اصلاح نہیں کر سکتا"۔

غازی علم الدین شہید کے مقدمہ کے دوران لوگ آپ کے پاس آئے کہ اگر آپ کہہ دیں تو علم الدین بیان بدل لے۔ اس طرح وہ بچ سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے پوچھا کیا علم الدین یہ بات مانتا ہے؟ وکلا نے جواب دیا کہ نہیں وہ نہیں مانتا ـــــ شاید آپ کی بات مان لے"۔

اس پر علامہ اقبال جوش میں آ گئے اور کہنے لگے کہ اگر وہ اپنے مسلک پر قائم ہے تو میں کون ہوں، اس کو شہادت کے مرتبے سے باز رکھنے والا۔

یہ کہنا تھا کہ ان کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔

میاں امیر الدین فرماتے ہیں کہ علامہ اقبال کی وفات سے چند روز قبل میرے تایا میاں نظام الدین مرحوم ان کے ہاں گئے۔ حضرت علامہ چارپائی پر لیٹے تھے اور علی بخش انھیں دبا رہا تھا۔
میاں نظام الدین نے پوچھا ڈاکٹر صاحب کیا حال ہے؟
علامہ اقبال نے فرمایا!
"مر چکا ہوں ـــــ اب دیکھ رہا ہوں ـــــ!"

میاں امیر الدین کا علامہ اقبال اور ان کے خاندان سے گہرا تعلق ہے۔ علامہ محمد اقبال کی دختر منیرہ بانو، میاں امیر الدین کے بیٹے میاں صلاح الدین کی اہلیہ محترمہ ہیں۔ میاں صاحب کے پاس علامہ اقبالؒ کی کئی دستاویزات محفوظ تھیں جو انھوں نے اقبال میوزیم کو دے دی ہیں۔ یہاں یہ ایک اہم بات کا ذکر بے حد ضروری ہے۔ وہ یہ کہ علامہ اقبال نے اپنے بچوں کی نگرانی کے لیے جو گارڈین مقرر کیے تھے ان میں ایک شیخ اعجاز احمد تھے جو علامہ اقبال کے بڑے بھائی شیخ علی محمد کے فرزند ہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ اقبال کے بچوں کی نگرانی محترمہ ڈورس احمد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ (یہ کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے)

Sh. Ejaz Ahmad was the elder son Sh. Atta Muhammad. He was very well educated, and Dr. Sahib seemed to have had a very high opinion of him as he appointed him a guardian of his minor children in preference to his father Sh. Atta Muhammad. Towards the end of his life, however he expressed to me that he wished that he had made some other choice since Ejaz Ahmad had become a *Qadiyani*, an act which Dr. Sahib had thoroughly disapproved, this opinion he expressed to me several times.

"شیخ اعجاز احمد، شیخ عطا محمد کے بڑے بیٹے تھے۔ وہ بڑے تعلیم یافتہ تھے اور ڈاکٹر صاحب کا، ان کے بارے میں بہت اچھا نظریہ تھا۔ اس لیے انھوں نے انھیں اپنے چھوٹے بچوں کا گارڈین مقرر کیا اور باپ کے بڑے بھائی عطا محمد پر اسے ترجیح دی۔ لیکن اپنی زندگی کے آخری ایام میں انھوں نے مجھے کئی بار کہا کہ میری خواہش ہے کہ کوئی اور فرد شیخ اعجاز احمد کی جگہ بچوں کا گارڈین مقرر ہوتا۔

کیونکہ وہ قادیانی ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس رائے کا کئی بار مجھ سے اظہار کیا۔"
اسی کتاب میں ایک دوسرے مقام پر ڈورس احمد لکھتی ہیں کہ

He told me shortly before he died that he wished he had kept Mian Amiruddin and me as guardians specially as I was so close to the children. But since the will had been signed and registered he probably did not feel it was expedient to change it.

اپنی وفات سے قبل انھوں نے فرمایا کہ میری یہ خواہش تھی کہ وصیت میں جہاں امیر الدین اور تمہیں اپنے بچوں کا گارڈین مقرر کرتا ۔خاص طور پر اس لیے کہ تم بچوں کے بہت قریب ہو۔ لیکن وصیت نامہ پر دستخط ہو چکے اور وہ رجسٹرڈ بھی ہو چکی تھی۔ شاید اس لیے وہ تبدیلی نہ کر پائے۔"
ان واقعات سے عیاں ہوتا ہے کہ میاں امیر الدین علامہ اقبال کے کتنے قریب تھے ___ اور علامہ اقبال ان کے کردار و افعال کے بارے میں کتنا خوبصورت اندازِ فکر رکھتے تھے۔

اقبال اکادمی پاکستان

کی

چند اردو مطبوعات

اقبال اور قرآن	ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان	۱۷۵/۰۰	
اردو میں نعت گوئی	ڈاکٹر ریاض مجید	۱۷۵/۰۰	
اردو میں سیرتِ رسولؐ	ڈاکٹر انور محمود خالد	۱۷۵/۰۰	
اقبال ۸۶ء	مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت	۱۰۰/۰۰	
نقاشِ اقبال: (مقالاتِ سید عابد علی عابد)	" : شیما مجید	۸۰/۰۰	
خطباتِ اقبال ـــ ایک جائزہ	پروفیسر محمد شریف بقا	۶۰/۰۰	زیرِ طبع
اقبالیاتِ اسد ملتانی	" : جعفر بلوچ	۶۰/۰۰	"

علامہ اقبال

اور

مولوی الف دین نفیس

پروفیسر اختر راہی

علامہ اقبال

اور

مولوی الف دین نفیس

پروفیسر احمد ربانی

اکبر الہ آبادی (م ۱۹۲۱ء) کی ظرافت اور زندہ دلی کا ذکر کرتے ہوئے کئی اہلِ قلم نے ان کا یہ شعر نقل کیا ہے ؎

الف دین نے خُوب لکھی کتاب
رب دین نے پائی راہِ صواب

لیکن "الف دین" کی علمی، ادبی اور سماجی خدمات کے بارے میں کسی نے قلم اٹھانے کی ضرورت محسوس نہ کی بلکہ ان کے احوالِ زندگی پر ایک شذرہ لکھنا بھی مشکل ہو گیا۔ سیّد الطاف علی بریلوی اور محمد ایوب قادری صاحبان نے "علی گڑھ تحریک اور قومی نظمیں" مرتب کی اور شعراء کے مختصر حالات دیے۔ لکھتے ہیں:

"شعراء کے حالات مرقعِ شعراء کے عنوان سے باعتبارِ حروفِ تہجی شامل کیے ہیں جنھوں نے یہ نظمیں لکھی ہیں۔ بعض شعراء ایسے بھی ہیں جن کے حالات ہم نہ پہنچ سکے۔"[۱]

ان ہی شعراء میں مولوی الف دین نفیسؔ کا نام شامل ہے۔

ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اپنے اس بزرگ کے شعری سرمائے کا انتخاب "کلامِ نفیس" کے نام سے مرتب کیا اور اس کے آغاز میں مولوی الف دین نفیسؔ کی زندگی اور خدمات پر قابلِ قدر معلومات فراہم کی ہیں۔

مولوی الف دین کے اسلاف چراٹ (کشمیر) کے رہنے والے تھے۔ مولوی صاحب کے پردادا عبدالغفارؒ

ترکِ سکونت کر کے موضع مغلاں والی تحصیل و ضلع سیالکوٹ میں اقامت پذیر ہوئے تھے۔ مولوی صاحب کے دادا خواجہ کمال الدین اور والد خواجہ فضل دین نے اسی گاؤں میں زندگی بسر کی ہے

مولوی صاحب ۱۸۵۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم مغلاں والی کے قریبی گاؤں کوٹلی امیر علی کے پرائمری سکول میں حاصل کی۔ مڈل سکول ڈسکہ سے ورنیکلر مڈل سکول کا امتحان دیا اور بطور معلّم اسی سکول سے وابستہ ہو گئے۔ معلّمی کے زمانے میں منشی فاضل اور مولوی فاضل کے امتحانات دیے اور محکمانہ ترقی پائی۔

کامیاب تدریسی زندگی کے باوجود وہ اس پیشے سے زیادہ عرصہ منسلک نہیں رہنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے مطالعۂ قانون کی طرف توجہ دی۔ بی۔ او۔ ایل کی سند حاصل کی اور جالندھر کے مڈل سکول سے الگ ہو کر راولپنڈی آ گئے۔

راولپنڈی میں انہوں نے وکالت شروع کی اور پیشہ ورانہ ضرورت کے تحت انگریزی زبان پر عبور حاصل کیا۔ وہ راولپنڈی کے معروف وکلاء میں شمار ہوتے تھے۔

۱۹۰۰ء میں کیمبل پور (اٹک) چلے گئے اور وہاں پریکٹس کرتے رہے۔ ۲۲-۱۹۲۱ء میں وکالت وغیرہ چھوڑ کر ڈسکہ منتقل ہو گئے اور وہیں ۲۹۔ جنوری ۱۹۳۸ء/ ۲۹۔ ذی قعدہ ۱۳۵۶ھ کو وفات پائی۔
مولوی سراج الدین نے قطعۂ تاریخِ وفات کہا جو اُن کی لوحِ مزار پر کندہ ہے

الف دین عارف وکیلِ نفیس
برفت و ہم آغوشِ رحمت شدہ
ملائک بہ تعظیم او خواستند!
چو داخل در ایوانِ وحدت شدہ
چو سالِ وفات از ملک خواستم
مخاطب بالفاظِ حکمت شدہ
پئے سالِ رحلت بگویا "وکیل"
+۶۶
الف دین عارف بجنّت شدہ

۱۲۹۰ = ۱۳۵۶ھ

مولوی الف دین علی گڑھ تحریک کے ہمدرد تھے اور مسلمانوں کی تعلیمی اور قومی پیشرفت کے لیے

کوشاں رہتے تھے۔

۳۰۔ نومبر ۱۹۰۷ء کو پنجاب پراونشل مسلم لیگ لاہور کا تاسیسی اجلاس منعقد ہوا۔ مسلم لیگ کے مقاصد سے اتفاق رکھنے والے جو حضرات اجلاس میں شریک نہ ہو سکے اور جن کے پیغامات پڑھ کر سنائے گئے ان میں مولوی الف دین ایڈیٹر، کیمبل پور کا نام بھی شامل تھا۔[۵۶]

مولوی صاحب مسلم لیگ کے پیغام کی اشاعت کے لیے ہمیشہ سرگرم رہے۔ وہ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اور انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے معاونین میں شامل تھے۔

دسمبر ۱۹۱۴ء میں ایجوکیشنل کانفرنس کا ۲۸واں سالانہ اجلاس راولپنڈی میں منعقد ہوا جس میں قومی سطح کے راہنماؤں میں سے مولانا محمد علی جوہر، مولانا ابوالکلام آزاد، صاحبزادہ سر عبدالقیوم (صوبہ سرحد) مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی، مولانا شوکت علی، سر سید رضا علی، مولانا عبیداللہ سندھی اور صاحبزادہ آفتاب احمد خان جیسے حضرات شریک تھے۔ اس اجلاس میں مولوی الف دین نے ایک نظم "خطاب بہ مسلم" پڑھی تھی۔ وہ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں باقاعدگی سے شریک ہوتے اور قومی موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے تھے۔

مولوی الف دین نفیس سے حسبِ ذیل کتبِ نظم و نثر یادگار ہیں:

۱۔ مثنوی معارفِ اسلام

یہ مثنوی پہلی عالمی جنگ کے زمانے میں لکھی گئی تھی۔ سادہ الفاظ اور عام فہم انداز میں اسلام کی بنیادی تعلیمات پیش کی گئی ہیں۔ مثنوی انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے (۱۹۱۷ء) میں پڑھی گئی۔ کہتے ہیں ؎

انجمن ہے حمایتِ اسلام
شہر لاہور جس کا صدر مقام
سالہا سال سے بہ سعیِ تمام
کر رہی ہے یہ خدمت اسلام
اثرِ وقت کی دلیل ہے یہ
ہستیِ قوم کی کفیل ہے یہ
جلسہ سالانہ کرتی ہے ہر سال
جمع ہوتے ہیں اس میں اہلِ کمال

علمائے زمانہ آتے ہیں
فضلائے یگانہ آتے ہیں
میں بھی اس جلسۂ مکرم میں
جلسۂ اعظم و معظم میں
کرتا ہوں ہدیۂ محقّر پیش
"برگ سبز است تحفۂ درویش"
بارک اللہ ہے کیا مبارک نام
مثنوی معارف اسلام
لکھی میں نے یہ مثنوی نفیس
سالِ ہجرت ہے تیرہ سو پینتیس

۱۳۳۵ھ

مثنوی معارفِ اسلام دو بار شائع ہو چکی ہے۔

اکبر الہ آبادی نے اسی مثنوی کے بارے میں وہ شعر لکھا تھا جو مضمون کے آغاز میں درج کیا گیا ہے۔

۲۔ اسلام اور ایران

انجمن حمایت اسلام کے ۲۹ویں سالانہ جلسہ میں یہ مقالہ پڑھا گیا تھا۔ خود مولوی صاحب نے ۱۹۱۴ء میں رفاہِ عام پریس لاہور سے چھپوا کر شائع کیا۔ صفحات کی تعداد ۱۲۰ ہے۔

۳۔ سرورِ انبیاء

اس رسالے میں مولوی صاحب نے سیرتِ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر اس حیثیت سے نظر ڈالی ہے کہ مسلمانوں کو امتِ وسطیٰ کیوں قرار دیا گیا ہے؟ امتِ وسطیٰ کی خصوصیات کیا ہیں؟ وہ امم سابقہ سے ممتاز کیوں ہے اور وہ کیا تعلیم تھی جس نے قرونِ وسطیٰ میں ایک انقلاب برپا کر دیا تھا؟

یہ رسالہ ماہنامہ "نظام المشائخ" (دہلی) کی جانب سے ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا تھا۔

۴۔ اسلام اور کشمیر

۵۔ اسلام اور رواداری

۶۔ اخلاقیات اور مشاہیرِ اخلاق (غیر مطبوعہ)

ان کے علاوہ ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ)، ماہنامہ نظام المشائخ (دہلی) اور بعض دوسرے جرائد میں ان کے کئی مضامین چھپے ہیں۔

مولوی الف دین نفیس کا حلقۂ احباب خاصا وسیع تھا۔ علمی و ادبی ذوق اور سماجی خدمات کے سبب انھیں مشاہیرِ وقت سے نیاز حاصل تھا۔ منشی محمد دین فوق، مولوی سراج الدین اور علامہ اقبال کے ساتھ وہ خصوصی مراسم رکھتے تھے۔

علامہ اقبال اور مولوی الف دین دونوں سیالکوٹ سے تعلق رکھتے تھے اور دونوں کے اجداد کا تعلق خطۂ کشمیر سے تھا۔ فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی مسلم کشمیری برادری کے کچھ بزرگوں نے "انجمن کشمیری مسلمان" کے نام سے برادری کو منظم کرنے کی کوشش کی۔ اس انجمن کے مقاصد حسبِ ذیل تھے:

۱۔ شادی و مرگ کی رسوم کی اصلاح

۲۔ کشمیری مسلمانوں میں تعلیم، تجارت اور صنعت و حرفت کی ترویج

۳۔ قوم میں اتحاد و اتفاق بڑھانا

علامہ اقبال اس سماجی تنظیم سے وابستہ تھے[۲۶]۔

۱۸۹۸ء میں "آل انڈیا کشمیری کانفرنس" لاہور میں منعقد ہوئی۔ علامہ اقبال اور دوسرے کشمیری مشاہیر کے ساتھ مولوی الف دین بھی اس کانفرنس میں شریک تھے۔

۱۹۱۱ء میں مسلمانوں کے تعلیمی مسائل پر غور و فکر کرنے اور حکومت پر مسلمانانِ پنجاب کا نقطۂ نظر واضح کرنے کی خاطر "پنجاب پراونشل ایجوکیشنل کانفرنس" کے نام سے ایک تنظیم قائم کی گئی۔ علامہ اقبال اس کے سیکرٹری تھے۔ کانفرنس کا اولین اجلاس ۱۵۔ اپریل ۱۹۱۱ء کو منعقد ہوا۔ مولوی الف دین نہ صرف اس میں شریک ہوئے بلکہ بحث و تمحیص میں فعال حصہ لیا۔ کانفرنس نے جو قراردادیں منظور کیں ان میں سے ایک یہ تھی:

> "اس کانفرنس کی رائے میں صوبہ پنجاب کے بالعموم اور مسلمانوں کے بالخصوص علمی اغراض اس امر کے متقاضی ہیں کہ اردو زبان ہی کو صوبہ پنجاب کے مدارس میں واحد ذریعۂ تعلیم رہنے دیا جائے۔"[۲۷]

کانفرنس کی روداد سے معلوم ہوتا ہے کہ "یہ ریزولیوشن مولوی الف دین صاحب وکیل کیمبل پور نے ایک مختصر اور دلچسپ تقریر کے بعد پیش کیا اور مسٹر ظفر علی ڈسٹرکٹ جج بہاولپور نے اس کی تائید کی۔

چنانچہ ریزولیوشن باتفاق رائے پاس ہوا۔[۵]

"انجمن کشمیری مسلماں" اور "ایجوکیشنل کانفرنس" جیسی تنظیموں کے پلیٹ فارموں سے علامہ اقبال اور مولوی الف دین کے روابط قائم ہوئے اور وقت کے ساتھ ساتھ ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی۔ دونوں حضرات کے فکر و خیال میں بڑی ہم آہنگی تھی۔

۱۹۱۵ء میں "اسرارِ خودی" شائع ہوئی۔ اس مثنوی نے جہاں ایک مخصوص حلقے میں بے چینی پیدا کی۔ وہاں مولوی الف دین نے اسے اپنے دل کی آواز جانا۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی کی روایت ہے:

"ایک دن مولوی صاحب ایک ..... کتاب کا مطالعہ کر رہے تھے، میں بھی سامنے بیٹھ گیا۔ کہنے لگے: "یہ اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی ہے تمہارے لیے مشکل تو ہے مگر بعض اشعار تمہارے لیے قابلِ فہم ہوں گے۔ اس مثنوی کا دوسرا حصہ "رموزِ بیخودی" ہے..... یہ مثنوی لکھ کر اقبال نے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مثنوی مولانا روم کے تتبع میں لکھی گئی ہے۔ اس میں بعض مطالب کی تشریح کے لیے مختصر، عام فہم قصے اور تمثیلیں ہیں۔ اقبال نے مختلف طریقوں سے مسلمانوں میں اتحاد، اعتماد بہ نفس، جد و جہد، سعی و کوشش اور جہاد کی روح بیدار کرنے کی کوشش و تلقین کی ہے۔"

مولوی صاحب نے "اسرارِ خودی" میں سے "شیر اور گوسفند" کی داستان بہت دلچسپ الفاظ میں بیان کی۔ جا بجا فارسی شعر نقل کیے۔[۶]

علامہ اقبال اور مولوی صاحب کے درمیان خط و کتابت رہتی تھی۔ مولوی صاحب کے نام علامہ کا صرف ایک خط (مکتوبہ ۹۔ جنوری ۱۹۱۷ء) محفوظ رہ سکا ہے۔ اس خط میں علامہ نے مولوی صاحب کے اشعار پر اپنی رائے لکھی ہے اور رموزِ بیخودی کے بارے میں اطلاع دی ہے۔

علامہ لکھتے ہیں:

"آپ کے اشعار نہایت عمدہ ہیں علمِ غائب اور نصِ غائب الخ پورا شعر کاٹ ڈالیے اور حرزِ جاں لاالٰہ کا دوسرا مصرع کاٹ کر اور مصرع غور فرمایئے باقی اشعار نہایت عمدہ اور صاف ہیں۔

مثنوی اسرارِ خودی کے دوسرے حصے کا قریب پانچ سو شعر لکھا گیا ہے

مگر ناقف کبھی کبھی دو چار ہوتے ہیں اور مجھے فرصت کم ہے۔ امید ہے کہ
رفتہ رفتہ ہو جائیں گے۔
ہجرت کے مفہوم کے متعلق جو چند اشعار لکھے ہیں، عرض کرتا ہوں تاکہ
آپ اندازہ کر سکیں کہ یہ کیا چیز ہو گی۔ . . . . [۱۱]

۱۹۲۱ء میں مولوی صاحب کے صاحبزادے ڈاکٹر خواجہ احمد کی شادی علامہ اقبال کے برادر بزرگ شیخ عطا محمد کی نواسی سے انجام پائی۔ یہ رشتہ بھی دونوں حضرات کو قریب لانے کا باعث بنا اور اب تک علامہ اور مولوی صاحب کے خاندانوں میں مودت و محبت کے باہمی روابط موجود ہیں۔[۱۲]

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو علامہ کو نائٹ ہڈ (سر) کا خطاب دیا گیا۔ تحریک ترک موالات کے پس منظر میں جبکہ لوگ حکومت کے خطابات واپس کر رہے تھے، علامہ کا خطاب قبول کر لینا ان کے دوستوں کو پسند نہ آیا تھا۔ مولانا عبد المجید سالک نے چند طنزیہ اشعار لکھے اور "انقلاب" کے مزاحیہ کالم "افکار و حوادث" میں اس کا تذکرہ کیا تھا۔ مولوی الف دین بھی ہنگامی جذبے کے تحت کہہ اٹھے ؎

آ سناؤں مصرع عطار کے معنی، کہ وہ
کہہ گئے ہیں "شاعری جزولیست از پیغمبری"
خضرِ راہ میں پیش گوئی دیکھ لو، اقبال کی
جب نہ تھا ان کے تصور میں بھی اعزازِ سری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری[۱۳]

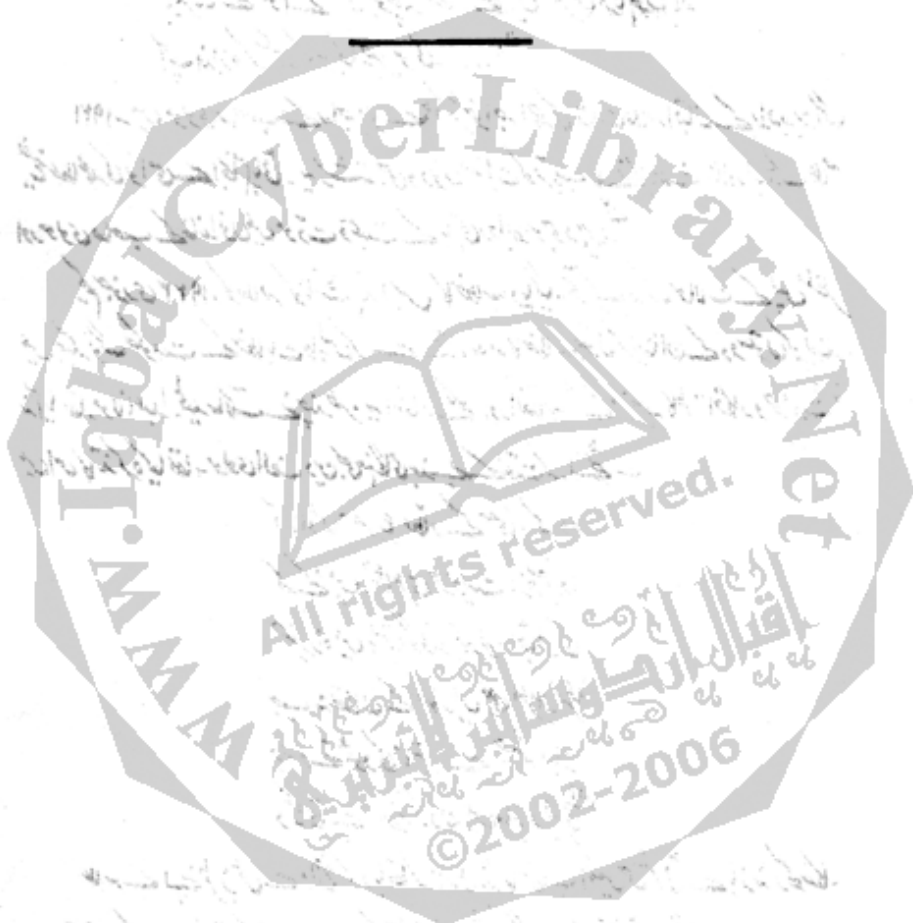
علامہ نے اپنے طرزِ عمل سے واضح کر دیا تھا کہ نائٹ ہڈ کا خطاب انہیں حق گوئی سے باز نہ رکھ سکا۔ اور جن حضرات کو یہ خدشہ تھا کہ اس سے علامہ کی حق گوئی متاثر ہو گی، وہ بھی مطمئن ہو گئے۔ مولوی الف دین بھی آخر دم تک علامہ اقبال کو آزادی اور حقوقِ بشر کا بے باک اور عظیم علمبردار خیال کرتے تھے۔

خواجہ عبد الحمید عرفانی کی روایت ہے کہ:

"ضربِ کلیم" کو مولوی صاحب نے خاص طور پر پسند کیا اور کہا کہ اس میں سامراج کی منطقی اور اخلاقی بنیادوں پر مؤثر ترین الفاظ میں تنقیح کی گئی ہے۔[۱۴]

مولوی الف دین مرحوم فکرِ اقبال کو عام اور مؤثر دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ان کے خانوادے

کے معروف صاحبِ قلم ڈاکٹر عبدالحمید عرفان کی "اقبال شناسی" میں شاید مولوی صاحب کی ان صحبتوں کا اثر بھی ہے جن میں مولوی صاحب نے انہیں اقبال اور اس کے پیغام سے آگاہ کیا تھا۔

○

حواشی:

۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے:
عبدالماجد دریابادی: انشائے ماجد لاہور۔ عشرت پبلشنگ ہاؤس (س۔ن) ص ۳۶
۲۔ سید الطاف علی بریلوی / محمد ایوب قادری: علی گڑھ تحریک اور قومی نظمیں
کراچی۔ آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس ۷۰ ۱۹ء۔ ص ۳۳
۳۔ منشی محمد دین فوق (م ۱۹ء) نے "تاریخ اقوام کشمیر" جلد اوّل میں اس خانوادے کا ذکر کیا ہے۔
۴۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی: کلامِ نفیس
سیالکوٹ۔ بزمِ رومی، ۱۹۸۲ء۔ ص ۳۷
۵۔ روزنامہ پیسہ اخبار لاہور۔ ۶ دسمبر ۱۹۰۷ء۔ بحوالہ مقالہ "تاریخ مسلم لیگ کے دو اہم ورق" محمد انورامین: مطبوعہ ماہنامہ نصرت لاہور۔ جنوری۔ فروری ۱۹۶۸ء
۶۔ سید الطاف علی بریلوی / محمد ایوب قادری: حوالہ مذکورہ ص ۲۱۲۔ ۲۱۶
۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
محمد عبداللہ قریشی (مقالہ) "اقبال اور انجمن کشمیری مسلماناں" مطبوعہ ماہنامہ ادبی دنیا، لاہور۔ اقبال نمبر۔ دورِ ششم، شمارہ ۲۴
۸۔ بشیر احمد ڈار: انوارِ اقبال؛ کراچی اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۶۷ء۔ ص ۲۹۶
۹۔ ایضاً: ص ۲۹۷
۱۰۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی: حوالہ مذکورہ۔ ص ۲۲
۱۱۔ شیخ عطاءاللہ: اقبال نامہ حصہ اوّل: لاہور۔ شیخ محمد اشرف (س۔ن) ص ۲۱۲۔۲۱۳
۱۲۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی: حوالہ مذکورہ۔ ص ۲۹
۱۳۔ ایضاً: ص ۱۰۲
۱۴۔ ایضاً: ص ۳۰

270

271

رجالِ اقبالؒ

سوانحی خاکے

ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی

مبلغِ اقبالؒ

ڈاکٹر پروفیسر سید محمد اکرم

رجال اقبال

سوانحی خاکے

ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی

مبلغ اقبال

۱۹۶۰ء میں مَیں فارسی کی اعلیٰ تعلیم کے لیے تہران گیا تو وہاں میری پہلی ملاقات ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی سے ہوئی۔ وہ اس وقت پاکستان میں کلچرل اتاشی تھے۔ میں نے انہیں بہت شایستہ، خندہ رو اور خوش گفتار آدمی پایا۔ پھر میرا ان سے علمی رابطہ ہمیشہ برقرار رہا۔ وہ جب بھی لاہور آتے تو ملنے کے لیے یونیورسٹی میں عموماً تشریف لاتے۔

وفات سے دو ہفتے پیشتر انہوں نے مجھے لاہور سے ٹیلی فون کیا کہ آج شام اگر ہو سکے تو آپ مجھے ملنے کے لیے آئیں۔ کل میری آنکھ کا اپریشن ہے۔ پتا نہیں اپریشن کے بعد آنکھ کھلے یا نہ کھلے۔ میں چاہتا ہوں آپ کو دیکھ لوں۔

چنانچہ میں اسی شام گلبرگ میں ان کی اقامت گاہ پر حاضر ہوا۔ وہ میرے منتظر بیٹھے تھے۔ میں تقریباً دو گھنٹے تک ان کے پاس رہا۔ وہ اس دوران اپنی دیرینہ یادوں کو مسلسل دہراتے رہے۔ بعد ازاں ایک روز میں نے ڈائرکٹر خانہ فرہنگ ایران آغائے صادق گنجی کو صرف سلام علیک کے لیے فون کیا۔ انہوں نے مجھے فوراً بتایا کہ آج ڈاکٹر عرفانی فوت ہو گئے ہیں۔ ہمیں ان کے جنازے میں شرکت کے لیے چلنا چاہیے۔ چنانچہ ہم دونوں فوراً سیالکوٹ روانہ ہو گئے۔ ہمارے پہنچتے ہی نمازِ جنازہ کھڑی ہوئی۔ ہم ایک منٹ کی تاخیر کے بغیر نمازِ جنازہ میں شریک ہو گئے۔ مجھے ایسے لگا جیسے عرفانی صاحب آج بھی میرے منتظر تھے۔

اناللہ وانا الیہ راجعون۔

میں ڈائرکٹر خانہ فرہنگ جمہوری اسلامی ایران کا نہایت سپاس گزار ہوں کہ ان کی کوشش اور وساطت

سے ڈاکٹر عرفانی مرحوم کے جنازے میں شریک ہو سکا۔ ایرانی دوست واقعی ہمارے دکھ درد میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ خدا انہیں خوش رکھے۔

ڈاکٹر عرفانی کے ساتھ تیس سال تک رابطہ رہا۔ پاکستان، ایران، رومی، اقبال اور فارسی ان کی سوچ اور گفتگو کے مرکزی موضوعات تھے۔ ان کی اکثر کتابیں بھی اسی حقیقت کی شاہد ہیں۔ مثلاً: رومیِ عصر، اقبالِ ایران، حدیثِ عشق، داستان ہائے عشقِ پاکستان، کشمیر در شعر فارسی اور گفتہ ہائے رومی و اقبال
Saying of Rumi and Iqbal

تہران میں ڈاکٹر عرفانی اکثر علمی مجالس میں جا کر پاکستان کے بارے میں گفتگو شروع کر دیتے۔ وہ اس سلسلے میں فوراً اقبال کو موضوعِ سخن قرار دیتے اور اس پر رومی کے شعر پیش کرتے۔ نہایت سلیس اور رواں فارسی میں گفتگو کرتے۔ گفتگو میں اقبال اور رومی کے اشعار بکثرت پڑھتے۔ اپنا مافی الضمیر بڑی صراحت سے بیان کرتے۔ ان دنوں میں تہران میں ہندوستانی سفارت خانے کا پاکستان کے خلاف سخت پراپیگنڈا تھا۔ چنانچہ اکثر ایرانی دانشور تقسیمِ ہند اور تشکیلِ پاکستان کے بارے میں معترضانہ انداز میں سوال اٹھاتے تھے۔ ڈاکٹر عرفانی بڑے خوبصورت انداز میں جواب دیتے۔ ایرانی علما کو ان کا یہ جواب بڑا دلچسپ ہوتا۔ وہ کہتے کہ جناب ہم پاکستانی مسلمان پہلے ہندوستان ہی کے باشندے تھے۔ بتوں کو پوجتے، گائے کی پرستش کرتے اپنی بیوہ لڑکیوں کو زندہ جلاتے۔ حرام کھاتے اور نیکی بدی میں کوئی تمیز نہیں کرتے تھے۔ ایران سے آپ کے بزرگ سید علیؒ ہجویری، حسین زنجانی، معین الدین چشتیؒ، قطب الدین بختیار اوشی، لعل شہباز قلندر مروندی، جلال سید بخاری، شمس الدین تبریزی اور دیگر بے شمار حضرات ایران سے ہمارے پاس آئے۔ انہوں نے ہمیں کہا کہ پتھروں کو سجدہ نہ کرو۔ گائے کی پوجا نہ کرو۔ عورتوں کو زندہ نہ جلاؤ بلکہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لاؤ اور مسلمان ہو جاؤ۔ چنانچہ ہم ان کے کہنے پر مسلمان ہو گئے۔ اس پر ہندو ہمارے جان و مال کا دشمن ہو گیا اور ہمیں قتل کرنے لگا۔ ہمارا گناہ صرف یہ ہے کہ ہم ایرانی بزرگوں کے کہنے پر مسلمان ہو گئے۔ ہم نے ہندوؤں کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر ایک علیحدہ وطن حاصل کیا ہے تاکہ بحیثیت مسلمان ہم زندہ رہ سکیں۔ اس علیحدہ وطن کا تصور دینے والا ہمارا عظیم شاعر اقبال ہے جو آپ کے مولانا رومی کا مبلغ اور مفسر ہے۔ بتلایئے ہم نے ایسا کرنے میں کیا گناہ کیا ہے؟

اس پر ایرانی علما اور دانشور ڈاکٹر عرفانی کی منطقی بات کو بہت اچھی طرح سمجھ جاتے۔ عرفانی، رومی اور اقبال کے بیسیوں شعر زبانی سناتے چلے جاتے۔ گفتگو کا یہ موضوع ان کی روح کا حصہ بن چکا تھا۔ وہ جب بھی کچھ بولتے یا لکھتے تو رومی یا اقبال کے حوالے سے لکھتے۔ ایران میں انہوں نے اقبال کو "رومیِ عصر" کے نام سے متعارف

کرایا، چنانچہ ایران کے علمی اور ادبی حلقوں میں ان کی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ وہ ملک الشعرا بہار جیسے شعرا، علامہ بروجردی اور آیت اللہ کاشانی جیسے علما، علامہ دہخدا، استاد فروزانفر، استاد جلائی ہائی، ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا اور ڈاکٹر حسین خطیبی جیسے ممتاز اساتذہ سے بڑی بے تکلفی سے ملتے اور انہیں پاکستان کی اہمیت اور عظمت سے آگاہ کرتے۔ وہ اس سلسلے میں پاکستان کے بنے ہوئے کپڑوں یا بیٹ بلّوں یا برتنوں اور پنکھوں کا ذکر کم کرتے۔ کیونکہ اس میدان میں ہندوستان شاید ہم سے آگے تھا۔ ڈاکٹر عرفانی صرف اقبال کو پیش کرتے اور اہلِ ایران پر ثابت کرتے کہ عالمِ اسلام کے پاس نہ صرف آج ایسا کوئی فلسفی شاعر نہیں، بلکہ گزشتہ صدیوں میں بھی اس کی مثال بہت کم ملتی ہے۔

ڈاکٹر عرفانی کی ان منطقی بحثوں اور انتھک کوششوں سے اہلِ ایران نے اقبال کو پہچاننا شروع کیا جس کے نتیجے میں استاد مجتبیٰ مینوی اور سید غلام رضا سعیدی جیسے بلند پایہ اقبال شناس پیدا ہو گئے۔ یہاں تک کہ نوبت ڈاکٹر شریعتی شہید جیسے شعلہ بیان مقرروں تک پہنچی جنہوں نے اقبال کے انقلابی پیغام کو سارے ایران میں پھیلا دیا اور پہلوی دور کے معاشرے میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ اگر ملک الشعرا بہار نے یہ کہا کہ عصرِ حاضر عصرِ اقبال ہے اور اگر شریعتی شہید نے یہ کہا کہ اقبال غزالیِ ثانی ہے اور اگر آیت اللہ خامنہ ای یہ کہتے ہیں کہ اقبال کا شعر معجزہ ہے تو یہ بہت بڑی بات ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس بات کو بنانے میں ڈاکٹر عرفانی کی والہانہ کوششوں کا بڑا حصہ ہے۔ تہران یونیورسٹی کے ڈاکٹر حسین خطیبی نے بجا طور پر کہا کہ ہم ڈاکٹر عرفانی کے اس احسان کا بدلہ نہیں دے سکتے کہ انہوں نے اقبال کو ہم سے متعارف کرایا۔

مقطع کلام میں ایک بات عرض کرنے کی یہ ہے اور یہ کوئی سخن گسترانہ بات نہیں ہے کہ آج سے ہزار سال پہلے جو اسلامی پیغام حضرت علی ہجویریؒ اور ان کے بعد آنے والے سینکڑوں بزرگانِ دین برِصغیر میں لائے اور جس کے نتیجے میں ہم برِصغیر میں بت پرستی چھوڑ کر مسلمان ہوئے، وہ موثر پیغام فارسی میں تھا، چنانچہ حضرت داتا گنج بخشؒ سے لے کر علامہ اقبال تک ہمارے تمام صوفیوں، ولیوں، عالموں، بادشاہوں، وزیروں، امیروں، مؤرخوں، شاعروں اور ادیبوں کی زبان فارسی رہی۔ حتیٰ کہ مرہٹوں اور سکھوں نے بھی اپنے دورِ حکومت میں فارسی ہی کو اپنی سرکاری زبان بنایا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ فارسی برِصغیر کی تہذیبی زبان تھی۔ چنانچہ اس کی اس اہمیت اور حیثیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ان کے لیے اس زبان سے کوئی مفر نہ تھا۔ علامہ اقبال نے انگریزی دوُ میں انگریزی اور اردو دانی کے باوجود اپنا حیات آفریں اور ولولہ انگیز پیغام فارسی زبان میں دیا۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ فارسی مسلمانوں کی تہذیبی اور ثقافتی زبان ہے اور کوئی قوم اپنی ثقافتی اقدار اور تہذیبی میراث کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ چنانچہ جب علامہ سے یہ کہا گیا کہ آپ اپنا کلام اردو میں لکھا کریں تو انہوں نے فوراً کہا:

It Comes to me in Persian

یہ اشعار مجھ پہ فارسی ہی میں اترتے ہیں۔

کلامِ اقبال کی دینی، عرفانی، سیاسی اور ادبی اہمیت کے پیشِ نظر اسے آج اسلامی جمہوریہ ایران نے اپنی درس گاہوں کی تمام کلاسوں کے نصابات میں لازمی طور پر شامل کیا ہے لیکن ادھر ہم نے پاکستان میں فارسی کو سکولوں سے خارج کر دیا ہے اور اس حقیقت کو یکسر بھول گئے ہیں کہ پاکستان کے مسلمانوں کا ہزار سالہ تہذیبی ورثہ فارسی زبان میں محفوظ ہے اور تاریخی طور پہ یہی ورثہ ہمارے ملّی تشخص کا سب سے بڑا باعث ہے اور اسے کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عربی اور فارسی دونوں زبانیں ہمارے تعلیمی نصاب میں ہمیشہ اختیاری مضمون کی حیثیت سے شامل رہی ہیں لیکن گزشتہ چند سال سے فارسی زبان کی تدریس سکولوں میں معطل ہو گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا حتمی نتیجہ یہ ہو گا کہ ہمارا تمام دینی، عرفانی اور تہذیبی ورثہ حضرت علی ہجویریؒ سے لے کر علامہ اقبال کے آثار تک پردۂ فراموشی میں چلا جائے گا اور یہ ایک طرح سے ہماری تہذیبی خودکشی ہو گی جس کے معاشرتی نتائج کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مزید برآں ہمارے ہمسایہ فارسی زبان ممالک ایران، افغانستان اور تاجکستان میں آج اسلام کے نام پر زبردست سیاسی انقلابات رونما ہو رہے ہیں جن کے کم از کم ثقافتی اثرات سے ہم غافل نہیں رہ سکتے۔

حالات کے اس تناظر میں میری درخواست ہے کہ وزارتِ تعلیم کے متعلقہ اربابِ اختیار اس موضوع پر نظرِ ثانی کریں تاکہ طلبا سابقہ نظامِ تعلیم کے مطابق سکولوں میں فارسی کو پڑھ سکیں۔ یہ مسئلہ محض ایک زبان کا مسئلہ نہیں بلکہ ہمارے تہذیبی ورثہ اور قومی نظریہ کی بقا کا مسئلہ ہے اور پاکستان کی اس ہزار سالہ تاریخ کے تحفظ کا مسئلہ ہے جسے مجاہدینِ اسلام نے اپنی شجاعتوں سے، علمائے دین نے اپنی تحریروں اور تقریروں سے، اولیائے کرام نے اپنی تبلیغی کوششوں سے اور شہیدانِ حق نے اپنے خون سے تحریر کیا ہے۔ خواجہ عرفانی بھی انہی میں سے ایک تھے۔

277

سیّد نذیر نیازی

ڈاکٹر وحید عشرت

سیّد نذیر نیازی

ڈاکٹر وحید عشرت

سیّد نذیر نیازی (مرحوم) علامہ اقبال کے قریبی رفیق، ماہرِ اقبالیات اور جید عالم تھے۔ آپ ۱۹۰۰ء میں دینا نگر، سیالکوٹ میں پیدا ہوئے اور تقریباً اسّی سال کی عمر میں ۴ ر جنوری ۱۹۸۱ء کو لاہور میں فوت ہوئے اور لاہور ہی میں مدفون ہوئے۔

۱۹۱۸ء میں پہلی بار آپ کا علامہ سے تعلق پیدا ہوا جو آخری عمر تک قائم رہا۔ علامہ اقبال کے ایماء پر ہی آپ دہلی سے لاہور منتقل ہوئے۔ آپ خود بھی اردو اور فارسی کے شاعر تھے۔ آپ نے داغ دہلوی کے کلام کا ایک انتخاب "بہارِ داغ" کے عنوان سے کیا تھا۔ آپ نے متعدد کتب کا ترجمہ بھی کیا جن میں ڈاکٹر جوزف ہیل کی کتاب "عربوں کا تمدن" کے علاوہ "غیب و شہود"، "سیاسیاتِ ارسطو" اور "مقدمہ تاریخِ سائنس" معروف ہیں۔

سیّد نذیر نیازی کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے گاندھی جی کی "واردھا سکیم" کا جس کے موید ڈاکٹر ذاکر حسین تھے، اپنے جریدے "طلوعِ اسلام" میں تجزیاتی جائزہ لیا۔ ۱۹۴۵ء میں آپ نے مسلم لیگ کے ترجمان روزنامہ "منشور" دہلی میں اسلامی ریاست کے موضوع پر متعدد مقالات رقم کیے۔

سیّد نذیر نیازی کے والدِ گرامی سیّد عبدالغنی بھی ایک جید عالم اور فاضل انسان تھے۔ وہ سر سیّد احمد خان کے رفقاء میں سے تھے۔ سر سیّد احمد خان نے ردّ مرزائیت کے حوالے سے جو خطوط لکھے وہ سیّد عبدالغنی ہی کے نام تھے۔

سیّد نذیر نیازی کا تعلق شمس العلماء مولوی میر حسن (مرحوم) کے خانوادے سے تھا اور جیسا کہ سبھی کو علم ہے، مولوی میر حسن (مرحوم) سے علامہ محمد اقبال فیض یاب ہوئے اور بقول علامہ محمد اقبال:

"مجھے اقبال اسی سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے"

سید نذیر نیازی مرحوم نے اپنی ابتدائی تعلیم مولوی صاحب مرحوم ہی سے حاصل کی۔ آپ ان کے برادرزادہ تھے۔ آپ کے والد ماجد کا نام سید عبدالغنی تھا۔ ازاں بعد آپ نے مولانا محمد اسلم جیراجپوری، مولانا اسلم جیراجپوری اور مولانا حمیدالدین فراہی سے دینی، تعلیمی اور علمی فیض حاصل کیا۔ ۱۹۲۲ء میں آپ جامعہ ملیہ دہلی میں فلسفہ، منطق اور تاریخ اسلام کے پروفیسر ہوئے اور ۱۹۳۵ء تک اس درسگاہ سے وابستہ رہے۔ آخری سات سالوں میں تو آپ جامعہ کے شعبہ تاریخ اسلام کے صدر کی حیثیت سے فرائض انجام دیتے رہے۔

جامعہ ملیہ، دہلی کے قیام ہی کے دوران آپ نے حکیم الامت علامہ محمد اقبال کے ایما پر ایک رسالہ "طلوع اسلام" جاری کیا جس میں مسلمانوں کے معاشرتی، سیاسی، مذہبی اور ثقافتی امور و مسائل پر بحث ہوتی تھی۔ یہ شرف سید نذیر نیازی مرحوم ہی کو حاصل ہوا کہ آپ نے گاندھی کی "وار دھا سکیم" کی شدت سے مخالفت کی اور صحافت و تحقیق کا بلند معیار قائم کیا۔ ان کی ان خدمات کا اعتراف علامہ اقبال، مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا عبدالماجد دریابادی نے کیا۔

تحریک پاکستان کی حمایت میں اور فکر اقبال کو آگے بڑھانے کے لیے ۱۹۴۵ء میں "منشور" دہلی میں اسلامی ریاست کے تصور پر آپ کے پُرمغز مقالات شائع ہوتے رہے اور آپ نے دو قومی نظریہ کی بڑی بالغ نظری سے تشریح کی۔

۱۹۴۶ء میں صوبائی مسلم لیگ پنجاب نے نشر و اشاعت کا کام آپ کے سپرد کیا اور یہ فریضہ آپ تخلیق پاکستان تک سرگرمی اور مستعدی سے انجام دیتے رہے۔ قیام پاکستان کے بعد آپ کو سول سروس اکادمی اور فنانس سروس اکادمی جیسے خاص اداروں میں، اسلامیات کی تدریس کے لیے مقرر کیا گیا۔ آپ نے انجینئرنگ اور ٹیکنالوجی کی یونیورسٹی میں بھی تاریخ پاکستان کے لیکچرار کے طور پر خدمات انجام دیں۔

حکیم الامت علامہ محمد اقبال سے آپ کا گہرا تعلق تھا۔ اس رابطہ کا آغاز ۱۹۱۸ء میں ہوا۔ اور ۱۹۳۸ء تک ان کی خدمت میں برابر حاضر ہوتے رہے۔

سید نذیر نیازی کا یہ شعار تھا کہ علامہ سے ملاقات کے دوران جو گفتگو ہوتی، گھر میں آکر ضبط تحریر میں لے آتے۔ یہ گفتگو "اقبال کے حضور" کے عنوان سے مرتب ہو چکی ہے جس میں سے ایک جلد طبع ہو چکی ہے۔

آپ کی ذہنی صلاحیتوں پر علامہ کو اعتماد تھا چنانچہ علامہ محمد اقبال نے نطشے کے متعلق کچھ یادداشتیں آپ کو لکھوائیں جو تاحال طبع نہیں ہو سکی ہیں۔ نیز یہ امر قابل ذکر ہے کہ علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کو جامعہ ملیہ سے بلوا کر اپنے خطبات مدراس کو اردو میں منتقل کرنے کا کام سپرد کیا۔ نیازی صاحب مرحوم نے جس خوبی سے یہ

ترجمہ کیا، سبھی اہلِ علم و ادب اس کے معترف ہیں۔ آپ نے "مکاتیبِ اقبال" بھی مرتّب کیے اور علامہ کے تاریخی "خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء" کا اردو ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ آپ نے اجمل خاں کی لغت طبّی کو عربی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ ایڈنگٹن اور سارٹن کی علم سائنس سے متعلق دو کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا۔

سید نذیر نیازی کا علامہ محمد اقبال سے جو تعلق تھا، اس کے بارے میں ممتاز صحافی جناب میاں محمد شفیع (م۔ش) اپنے ایک مضمون میں کہتے ہیں:

> "سید نذیر نیازی نے حضرتِ علامہ اقبال کے فیضانِ صحبت میں مسلمانانِ عالم اور مسلمانانِ ہند کے سیاسی، تاریخی عناصر میں جن جذباتِ ملّی کو اپنے سینے میں موجزن کیا تھا، وہ جذبات خاموش پورے جوش و خروش سے ان کی زندگی کے آخری لمحوں تک ان کی باطنی تعینات پر محیط رہے۔ وہ اکثر مخصوص نشستوں میں اپنے مخصوص احباب کے ساتھ "تاسیسِ ملّی" کے نام سے ایک ادارہ قائم کرنے کی خواہش کا اظہار کیا کرتے تھے اور اپنے آخری ایام میں انہوں نے یہ ادارہ قائم بھی کر دیا تھا۔ ان کی رحلت کے بعد ملک کے اکاؤنٹس کی سلپ میں "تاسیسِ ملّی" کے نام پر ایک سو روپے سے بھی کم رقم موجود تھی۔"

سید نذیر نیازی کو علامہ اقبال کے ساتھ ساتھ مولانا محمد علی جوہر سے بھی بے حد عقیدت و ارادت تھی اور جب ؎

بولیں اماں محمد علی کی
جان بیٹا خلافت پہ دے دو
ساتھ تیرے ہے شوکت علی بھی
جان بیٹا خلافت پہ دے دو

تو ان کے ساتھ سید نذیر نیازی مرحوم بھی تھے۔ اور یہ بھی تحریکِ خلافت کے سرگرم رکن تھے۔ انہی ایام میں جامعہ ملیہ دہلی کے قیام کا اعلان ہوا تو سید نذیر نیازی علی گڑھ چھوڑ کر دہلی میں آ گئے۔ ان کے اس دور کے اوّلین طالب علموں میں اور ازاں بعد رفقا میں پروفیسر محمد سرور مرحوم بھی تھے۔ نیازی تخلص کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت ترکوں کے ایک عظیم جرنیل کا نام نیازی تھا اور یہ ان سے متاثر تھے۔

علامہ محمد اقبال کی شخصیت پر ان کی کتاب "دانائے راز" اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے شائع کی۔ اس کتاب کو کئی جلدوں میں ختم ہونا تھا مگر اس کا باقی مسودہ ابھی تک نہیں مل سکا۔

سید نذیر نیازی بہت بڑے عالم اور درویش منش انسان تھے۔ ان جیسا فاضل محقق عہدِ حاضر میں عنقا ہے۔ آپ کو اردو، فارسی، عربی، انگریزی وغیرہ کئی زبانوں پر پورا عبور حاصل تھا۔ قرآن حکیم کے عاشق تھے اور فقہی امور و مسائل پر پوری دسترس رکھتے تھے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور غلام احمد پرویز دونوں سے دوستی تھی۔ ان کے محبوب قائدین میں علامہ محمد اقبال، مولانا محمد علی جوہر اور قائداعظم محمد علی جناح تھے۔

تحریکِ پاکستان کے دنوں میں علمی و فکری سطحوں پہ سارا کام سید نذیر نیازی مرحوم نے سرانجام دیا اور ان بزرگوں کے اعتراضات کا جواب دیا جو پاکستان کے مخالف تھے۔ آپ نے علمائے کرام اور مشائخ عظام کی رہنمائی کے لیے پاکستان کی ریاست کی تعبیر پیش کی اور علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کے افکار و ارشادات کی روشنی میں پاکستان کی اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کا تصور پیش کیا۔

سید نذیر نیازی کو تحریک حریت کشمیر سے بھی گہری دلچسپی تھی اور ایام گرما میں سری نگر جاتے تھے۔ ان کے چھوٹے بھائی محمد اقبال جعفری مرحوم کشمیر ریذیڈنسی میں ملازم تھے۔ کشمیر میں ان کے دوستوں میں خان صاحب منشی سراج دین، خان صاحب میر غلام رشید احمد، شیخ محمد عبداللہ اور خواجہ عبدالصمد ککرو، رئیس بارہ مولہ شامل تھے۔

خواجہ عبدالصمد ککرو مرحوم سے انہیں بے حد لگاؤ تھا۔ خواجہ صاحب مرحوم عربی، فارسی اور اردو کے شاعر تھے اور علامہ محمد اقبال کے ذاتی دوستوں میں سے تھے۔ ان کا کلام سید نذیر نیازی کو ازبر تھا۔

سید نذیر نیازی کا حلقۂ احباب بے حد وسیع تھا۔ نہایت باغ و بہار شخصیت کے مالک مگر حساس انسان تھے۔ زندگی کے آخری سالوں میں جن لوگوں سے دوستی سرفہرست تھی ان میں احمد بشیر (اے۔پی۔پی)، بریگیڈیئر (ریٹائرڈ) منظور احمد، خواجہ حبیب اللہ ککرو، مجید نظامی، م۔ش، پروفیسر محمد منور، ڈاکٹر جسٹس (ریٹائرڈ) جاوید اقبال، سید امجد الطاف، بریگیڈیئر ڈاکٹر جعفر صاحب، کلیم اختر، ڈاکٹر وحید عشرت، ماجد خاور اور چودھری مظفر حسین شامل تھے۔

اللہ تبارک تعالیٰ مرحوم کو جوارِ رحمت میں جگہ بخشے۔ آمین۔ ثم آمین!

سر شہاب الدین

ڈاکٹر وحید عشرت

میر شہاب الدین

ڈاکٹر وحید عشرت

چوہدری شہاب الدین ۱۸۶۵ء میں ضلع سیالکوٹ کے ایک گاؤں ننگل میں پیدا ہوئے
ان کے والد کالے خاں ایک معمولی زمیندار تھے۔ ابتدائی تعلیم گاؤں ہی میں حاصل کی مگر والد کے
مزید پڑھانے سے انکار پر گھر چھوڑ کر لاہور آ گئے۔ ریلوے سٹیشن پر بطور قلی کافی عرصہ کام کیا اور
اس کے ساتھ محنت مشقت سے پڑھتے رہے۔ آپ نے حصول روزگار کے ساتھ ساتھ گورنمنٹ
کالج لاہور سے ۱۹۰۰ء میں بی اے کر لیا اور محکمہ پولیس میں ملازمت اختیار کر لی۔ لیکن جلد ہی
ملازمت ترک کر کے اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھانے لگے۔ اسی دوران ۱۹۱۵ء میں ایل ایل بی
کی ڈگری حاصل کی اور وکالت کا پیشہ اختیار کیا۔ ۱۹۰۴ء میں انہوں نے ایک قانونی جریدہ
"پنجاب کریمنل لا جرنل" Panjan criminal Law journal. کے نام سے جاری
کیا اور بعد میں "دی انڈین کیسز" The Indian cases کے نام سے ایک
ہمہ گیر قانونی مجموعہ بھی مرتب کیا۔

۱۹۱۳ء میں آپ نے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز لاہور کی کونسل کی سیاست
سے کیا اور اس کے ایک طویل عرصہ تک صدر رہے۔ ۱۹۰۸ء میں پنجاب کی قانون ساز
اسمبلی کا انتخاب لڑا اور بائیس برس تک اس کے صدر رہے۔ برٹش حکومت نے ۱۹۲۰ء
میں ان کی سیاسی خدمات کے صلہ میں انہیں "سر" کا خطاب عطا کیا۔ ۱۹۲۶ء میں یونینسٹ
پارٹی Unionist party کی تنظیم و تشکیل میں سرگرم حصہ لیا اور ۳۶-۱۹۳۷ میں
وزیر تعلیم بھی رہے۔

آپ پنجابی کے عمدہ شاعر تھے۔ آپ کا سب سے بڑا علمی کارنامہ "مسدس حالی" کا پنجابی ترجمہ ہے۔ علامہ اقبال نے اس کی تعریف کی۔ سر شہاب الدین کی دو اور تصانیف بڑی مشہور ہیں۔ "فتح نامہ" اور "آبادکاران دے ہاڑے" (زمین)

علامہ اقبال سے آپ کا گہرا تعلق تھا ایک تو سیاست کے حوالے سے۔ علامہ اقبال نے خود بھی پنجاب کی سیاست میں بھرپور کردار ادا کیا۔ یونینسٹ پارٹی سے بھی قریبی رابطہ رہا۔ دوسرا علامہ کا تعلق شعری اور ادبی حوالے سے بھی گہرا تھا۔ مزید براں علامہ اقبال چوہدری شہاب الدین کے قوی الجثہ اور سیاہ رنگ کے مالک ہونے کی وجہ سے ان سے چھیڑ چھاڑ کرتے رہتے تھے اور کوئی نہ کوئی پھبتی یا لطیفہ چوہدری صاحب کے حوالے سے حاضرین محفل کو سنا ڈالتے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اور سیاسی نقطۂ نظر میں اختلاف ہوتے ہوئے بھی دونوں میں بڑی دوستی اور پیار تھا۔

آپ نے ۱۹۴۹ء میں وفات پائی۔

تبصرۂ کتب

طواسینِ اقبالؒ

ایس ایم عمر فاروق
کرنل غلام سرور

نام کتاب : طواسینِ اقبال

مصنف: ایس ایم عمر فاروق

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان

مبصر: کرنل غلام سرور

جناب عمر فاروق نے اپنی کتاب "طواسینِ اقبال" کو فلسفۂ توحید کے تناظر میں ترتیب دیا ہے۔ یہ کتاب فلسفۂ ایقان، مذہب، ریاست، عقل اور وجدان کے متعدد پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔ فلسفۂ اقبالؒ کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا جس کا ثبوت ہمیں اُن کے خطبات میں ملتا ہے۔ اقبالؒ کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور سے براہِ راست متصادم ہے۔ وحدت الوجود کی اساس فلسفۂ افلاطون پر ہے، جو اسلامی تعلیمات کی عین ضد ہے۔ علامہؒ نے قرآنِ حکیم کی روشنی میں فلسفۂ توحید کے خدوخال واضح کیے اور ساتھ ہی انہوں نے افلاطون کے اُس فلسفے کو ہدفِ تنقید بنایا جو ہمیں گوسفندی کا درس دیتا ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ انہیں برگسان کے فلسفے میں بڑی جاذبیت دکھائی دی۔ انہوں نے زندگی کے متحرک اور فعال ہونے اور قوتِ ارادی کی آزادی کا عنصر برگسان کے ہاں وافر مقدار میں پایا۔ وہ اپنے تصورِ خودی اور فلسفۂ حرکت کے ضمن میں برگسان کے فلسفۂ زمان سے خاصے متاثر ہوئے۔

لیکن اقبال نے برگسان کے اس نظریے کی کورانہ تقلید نہیں کی، بلکہ اُس پر کڑی تنقید بھی کی ہے۔ برگسان زمانے کو ایک لکیر سمجھتا ہے جو ابھی کھینچی جا رہی ہے۔ اس کی ایلان واٹل (Elan Vital) اندھا دھند پھیلتی پھولتی ہے اور آگے بڑھتی ہے۔ اس کا کوئی مقصد ہے، نہ کوئی منزل۔ اس کے برعکس، اقبالؒ زندگی کو مقاصد سے بھرپور دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں اس رزم گاہِ حیات میں خودی ہی وہ واحد اکائی ہے جو زندگی کا اصل ماحصل ہے۔ خودی کو بلند کرنے کے لیے فطرت کو مسخر کرنے کی تڑپ اقبالؒ کے ہاں موجزن ہے اور یہ قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ اقبال نے ہیلن ازم (Hellenism) کے خلاف اسرارِ خودی میں آواز بلند کی اور کہا کہ زندگی سے فرار

ایک مسلمان کو زیب نہیں دیتا۔ انسانی زندگی، ارتقا اور تخلیق سے عبارت ہے۔ وجود کی حقیقت عقل نہیں، بلکہ عمل ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق ہے باقی سب سحر و فسوں ہے۔

نطشے کے حوالے سے مصنف طواسین رقم طراز ہیں کہ اقبال اور نطشے نے اپنے زمانے کی ذہنی پستی اور قنوطیت کے خلاف آواز بلند کی۔ نطشے کے جذبے کی شدت نے جرمن قوم میں حرارت پیدا کی اور اسی خوبی کی بنا پر وہ امر ہو گیا۔ ادھر اقبالؒ نے اسلامی کلچر کی نشاۃ ثانیہ کا بیڑہ اٹھایا اور مسلمانوں کی عظمت رفتہ کو آواز دے کر انہیں جمود کے گرداب سے نکالا۔ نتیجۃً اقبال مرجع خلائق بن گیا۔ دونوں مشاہیر نے زمانے کی ذہنی پستی اور قنوطیت کے خلاف آواز بلند کی۔ یہ خصوصیت دونوں میں مشترک ہے، مگر اس فکری ہم آہنگی کے ساتھ ساتھ دونوں کی سوچ میں بڑے اخلاقی پہلو بھی موجود ہیں۔ نطشے، مادیت پر یقین رکھتا ہے اور وہ انسانی روح کی ذاتی ابدیت سے بھی منکر ہے۔ اُسے یقین ہے کہ روح، بدن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس تصور کے برعکس، اقبالؒ، ذاتِ باری میں یقین رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں مذہب اور روزِ قیامت پر صدقِ دل سے یقین، انسانوں کے لیے اشد ضروری ہیں۔ اقبالؒ کا مردِ کامل تمام انسانیت کے لیے زندہ ہے۔ وہ الماس کی طرح سخت ہے، لیکن انسانی جذبات، ہمدردی، رحم اور شفقت میں ریشم کی طرح نرم ہے۔ اقبال کا مردِ مومن، زمانے کی جبریت کے علی الرغم، قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور خود ہی تقدیرِ الٰہی بن جانا چاہتا ہے۔

اقبال نے کائنات کے حوالے سے بھی دورِ حاضر کے نظریات کا احاطہ کیا ہے۔ وہ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت، ڈاروِن کے فلسفۂ ارتقا، برگساں کے تخلیقی ارتقا اور مسئلہ زمان و مکاں سے صرف آگاہ ہی نہ تھے بلکہ انھوں نے ان نظریات پر عالمانہ تنقید بھی پیش کی ہے اور قرآنِ حکیم کی روشنی میں زمانۂ حاضر کے علوم اور مذہبی اقدار و نظریات کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال، قرآنِ حکیم کی روشنی میں اس حقیقت تک پہنچے ہیں کہ کائنات کوئی بازیچۂ اطفال نہیں، بلکہ اس کے باطن میں آفرینش کا راز پنہاں ہے۔ زمانے کے لیل و نہار میں عقل والوں کے لیے باری تعالیٰ کی بہترین نشانیاں ہیں۔ زمان و مکان کی وسعتیں اس لیے پیدا کی گئی ہیں کہ انسان ان کا شعور حاصل کرے اور ان کی اصل ماہیت معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات محض نظارے کے لیے نہیں، اگر انسان فطرت کے سینے کو چیر کر اس کے اندر تک نہیں پہنچتا اور نگاہ کو صرف تماشے کے لیے وقف کر دیتا ہے، تو یہ اس کی بہت بڑی محرومی ہے ؎

اگر بہ سینۂ ایں کائنات در نروی   نگاہ را بہ تماشا گذاشتن ستم است

طواسینِ اقبال میں جناب عمر فاروق نے آگے چل کر اقبال اور اسپنگلر کے خیالات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اسپنگلر نے پر زور دلائل کی بنا پر یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلامی تہذیب ختم ہو چکی ہے اور اس کے دوبارہ زندہ ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ وجہ؟ کلچر جب مر جاتے ہیں تو دوبارہ زندہ نہیں ہوتے۔ اسپنگلر کے خیال میں اسلام ایک مجوسی تہذیب کا مذہب ہے اور اس کا اپنا کوئی کلچر نہیں۔ اس نے یہ فلسفۂ اقوام بھی پیش کیا کہ ایک قوم کا کلچر، دوسری قوم کے کلچر سے متاثر نہیں ہوتا اور ہر کلچر کی اپنی الگ انفرادیت ہے۔ اقبال کا فلسفۂ اقوام، ان دعوؤں کی نفی کرتا ہے۔

اسپنگلر کے خیال میں عالمِ رنگ و بو یعنی کائنات کے ادراک و تسخیر کے دو ہی طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ ہے، کائنات کو عقل کے ادراک میں لانا۔ اور دوسرا طریقہ ہے حرکی یا Vital یعنی روحانیت کے بل بوتے پر کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرنا۔ عقلی طریقہ محض علت و معلول کے آپس میں ربط کا طریقہ ہے۔ اسے ایک میکانکی نظریہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن روحانی طریقہ زندگی کو مکمل طور پر اپنانے کا نام ہے۔ انسان کی زندگی ہی یہ ہے کہ وہ اپنے اندر روحانی اور اخلاقی قوت پیدا کرے اور پھر سلسلۂ روز و شب کی تخلیق کرے۔ انسان صرف Vital یا روحانی طریقۂ کار ہی سے عالم کو مسخر کر سکتا ہے قرآن حکیم کے مطابق یہی اصل "ایمان" ہے۔

اسپنگلر نے اپنی کتاب "زوالِ مغرب" میں لکھا ہے کہ اسلام میں قسمت کے تصور نے انگیو (Ego) کی قطعی طور پر نفی کر دی ہے۔ یعنی انسان کو اس کی خود مختاری سے محروم کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان قوم حرکت کے تصور سے نا آشنا ہے۔ علامہ اقبال اس ضمن میں فرماتے ہیں:

> "ہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ قرآن کریم میں قسمت کا تصور شروع سے لے کر آخر تک پھیلا ہوا ہے لیکن تقدیر کا جو تصور قرآن کریم میں ہے، وہ قسمت کے اس تصور سے مختلف ہے جو اسپنگلر نے سمجھا ہے۔"

علامہ اپنے دوسرے خطبے میں یوں رقمطراز ہیں:

> "دنیا کو روحانی طریقے سے مسخر کرنے کا طریقہ سلسلۂ شب و روز کے وقت کو تخلیق کرتا ہے۔ تقدیر وقت ہے جو مستقبل کے انکشاف سے پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ وقت ہے، جو اپنے ذہن میں ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ محض استدلال و عقل سے پہچانتے ہیں۔"

اقبال کے نزدیک، تقدیر کوئی باہر سے طاقت کے ذریعے مجبوری نہیں۔ یہ ہر شئے کی اندرونی

طاقت ہے جس میں مستقبل کے تمام انکشافات مرکوز ہیں اور یہ انکشافات اسلسلۂ روز و شب یعنی وقتِ مسلسل میں بغیر کسی بیرونی دباؤ کے ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔

اسلامی اندازِ فکر میں جیسے اسپنگلر نے اسے سمجھا خودی کی نفی نہیں ۔ یہ دراصل زندگی ہے ..... بے انتہا قوت کی حامل زندگی جس کے سامنے کوئی دشواری حائل نہیں ہوتی اور یہ وہ جذبہ ہے جس کی بدولت ایک انسان، اطمینان سے اس وقت بھی عبادت میں مشغول رہتا ہے جب اس کے آس پاس گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو ۔

اسپنگلر کے فلسفے کا نچوڑ یہ ہے کہ ہر ایک کلچر، بالکل منفرد اکائی کا نام ہے ۔ اس کا نہ کوئی تعلق ماضی کے کسی کلچر سے ہوتا ہے اور نہ اس کا اثر کسی آنے والے کلچر پر مرتب ہو سکتا ہے ۔ اسپنگلر کے مطابق ایک کلچر اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ایک عظیم روح ایک جمِ غفیر کے درمیان سے انگڑائی لیتی ہے اور ایک بے ہیئت چیز سے علیحدہ ہو کر ایک ہیئت والی چیز میں منتقل ہو جاتی ہے ۔ اس روح کی بدولت کلچر پھلتا پھولتا ہے اور جب اس روح کے کارنامے ختم ہو جاتے ہیں تو یہ کلچر ابدی نیند سو جاتا ہے ۔

علامہ اقبال، اسپنگلر کے اسی نظریے سے کہ ایک کلچر کا دوسرے کلچر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اتفاق نہیں کرتے ۔ ان کے خیال میں یہ نظریہ صرف اسی لیے پیش کیا گیا ہے کہ یورپ کے کلچر میں اینٹی کلاسیکل اسپرٹ کو کہیں اسلام کی اس تحریک کا ماخذ نہ سمجھ لیا جائے جو اس نے یونانیت کے خلاف شروع کی تھی ۔ اسپنگلر نے ادبی دیانت سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ یونانیت کے خلاف جو اثرات یورپین کلچر میں نظر آتے ہیں سراسر اس کے اپنے کلچر کے مرہونِ منت ہیں اور اس میں اسلام کے کلچر کا کوئی عمل دخل نہیں ۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اسپنگلر کا یہ دعوے کہ یورپ کا کلچر، یونانیت کے خلاف ہے، سراسر درست ہے، لیکن اسے اخلاقی جرأت کا ثبوت دے کر یہ حقیقت تسلیم کر لینی چاہیے تھی کہ یونانیت کے خلاف یہ جذبہ قرآنِ حکیم کی تعلیم کی بدولت ہی پھیلا تھا ۔ اور پھر اس کا اثر یورپ کے تمدن پر بھی مرتب ہوا تھا اسپنگلر کا یہ نظریہ کہ اسلام کا اپنا کوئی منفرد تشخص نہیں، بلکہ اس کا کلچر، مجوسیت کے رنگ میں رنگا ہوا ہے، یقیناً حقائق کا منہ چڑانے کے مترادف ہے ۔

اس ضمن میں عمر فاروق درست فرماتے ہیں کہ اسپنگلر نے اسلامی ثقافت کو سراسر مجوسی بنا دیا اور وحدت الوجود کے نظریے کو اس سے منسوب کر دیا ۔ اس کے برعکس مغربی تہذیب کے متعلق اسپنگلر کہتا ہے کہ اس کی روح فنکشنل (Functional) یعنی حرکی ہے ۔ سوچتی ہے، محسوس کرتی

ہے اور خود مختار ہے۔ خود مختاری جو یونانی فلسفے میں ناپید ہے۔ Faust کے کلچر میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔

اقبال نے اسلام کے متعلق اسپنگلر کے خیالات بیان کرنے کے بعد ان کی تردید کرتے ہوئے یہ حقیقت واضح کی کہ البیرونی نے زندگی کے سکونی نظریے کے خلاف بہت پہلے آواز بلند کی تھی کہ یہ اسلام کی روح سے متصادم اور یونان کے سکونی نظریے کے مطابق ہے، اسی لیے اسپنگلر کا خیال کہ حرکت کا تصور، مغربی کلچر کے علاوہ کسی اور کلچر میں نہیں، سراسر غلط بیانی پر مبنی ہے۔ اقبال کے خیال میں اسلام اسی حرکی کلچر کا دعوایدار ہے اور اسی حرکی کلچر کا اثر یورپ پر مرتب ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کا کلچر اینٹی کلاسیکل ہو گیا تھا۔

جناب عمر فاروق، ہماری توجہ، اقبال کے اس قول کی جانب دلاتے ہیں کہ اگر ہم زندگی کو حرکی سمجھیں اور اس میں فنکشن کا تصور شامل کر دیں تو "وقت" کی اہمیت سمجھ میں آنے لگتی ہے۔ یہ فنکشن خیال سکونی نظریے کی طرف لے جاتا ہے اور اس طرح کائنات کو ایک Being یا موجود ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا تصور یہ ہو جاتا ہے کہ یہ "موجود" کچھ اور بن جائے گا۔ اس سے کائنات، سکونی چیز نہیں رہتی بلکہ ایک چلتی پھرتی حرکت سے معمور، ہر وقت تبدیل ہونے والی چیز بن جاتی ہے۔

جناب عمر فاروق نے بڑے مدلل انداز میں اقبال اور فلسفۂ مغرب کا تقابلی جائزہ پیش کیا ہے اور ایسے تمام نظریات کی نشاندہی کر دی ہے جو اسلامی تعلیمات سے متصادم ہیں۔ تاہم کتاب میں چند پہلو تشنہ رہ گئے ہیں مثلاً:

فاضل مصنف سے بڑھ کر اس حقیقت سے اور کون واقف ہوگا کہ "حیاۃ" جیسی وجودیاتی حقیقت کو ابنِ خلدون اور اسپنگلر دونوں نے وسعت عطا کی تھی، ورنہ اس سے قبل اہلِ فکر اسے صرف حیوانات بشمول انسان ہی سے مخصوص سمجھتے تھے۔ یہ دونوں مفکر، قوموں اور ثقافتوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے آئے۔ اقبال کی فکری تربیت میں بھی ان مفکرین کا بڑا دخل ہے۔ چنانچہ اقبال کی فکر میں قوموں کی تقدیر اہم ترین موضوعات میں سے ہے۔ ایک بات جو اقبال کو ابنِ خلدون اور اسپنگلر سے ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ گو تقدیر کا عمل ہر ملت اور ہر سماج میں جاری ہے، مگر یہ لازم نہیں کہ سب کے لیے تقدیر کا ایک ہی قانون ہو۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ان نتائج سے اتفاق نہیں کرتے کہ آخر کار ہر قوم یا تمدن، انجام کار فنا ہو جاتا ہے۔

کتاب زیرِ نظر میں اس مسئلہ پر کوئی سیر حاصل بحث نہیں ملتی۔

جبر و اختیار کے مسئلہ پر عمر فاروق نے تفصیلی مقالہ رقم کیا ہے۔ مگر بات زیادہ واضح نہیں ہو سکی راقم کے خیال میں اقبال، مشیت کے قائل ہیں۔ اگرچہ واقعات میں مشیت کا قانون جاری و ساری ہے مگر خود مشیت اقبال کے مطابق کسی ایک سلسلے کی پابند نہیں۔ اس کے بہت سے سلسلے ہیں۔ اقبال کے نظریۂ جبر و اختیار میں ایک تازگی ہے، ایک گہرائی ہے اور یہ ابن خلدون اور اسپنگلر کے مقابلے میں زیادہ طرح دار ہے۔ وہ ان کی طرح جبری ہیں بھی اور نہیں بھی۔ اسپنگلر کا پیغام آخر موت کے علاوہ اور ہے کیا؟ اس کے افکار قومی حیات کے لیے "موت" کو آخری قرار دیتے ہیں۔ اور فنا کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں۔ اقبال، فنا کے منکر نہیں، مگر وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ فنا، ایک وجوب یا لازمی انجام ہے۔ جو قوم حیات پرور راہ پر چلے گی، اس کے لیے ایک احیا کے بعد دوسرا احیا ہو گا اور جو مرگ افزا راہ پر چلے گی، وہ فنا ہو جائے گی۔ ایک موت کے بعد دوسری موت اس کی منتظر ہو گی۔

عمر فاروق کو موت نے مہلت ہی نہیں دی کہ وہ انسانی تقدیر کے اسلامی پہلوؤں پر سیر حاصل تبصرہ کر سکیں۔ اب اہلِ فکر و دانش پر لازم ہے کہ وہ اس مسئلہ پر اپنی توجہ مبذول فرمائیں اور ساتھ ہی اقبال کے کلام کو جو مشکل کوشی اور خطر پسندی کا سبق دیتا ہے، عام کریں۔ اقبال کے تصور تعلیم کو بھی جو عقبہ نہاد تہذیب کی روح ہے اور زندگی کو نئے اقدار سے روشناس کراتا ہے، عام کرنے کی ضرورت ہے۔

مجلّۂ وجدان

مرتب: اشرف بخاری

مہتمم: محمد اصغر نیازی

۲۹۶

مجلۂ وجدان

اشرف بخاری

سید محمد اصغر نیازی

نام رسالہ — وجدان

مرتب — اشرف بخاری

ناشر — اکادمی تحقیقات و نشریات اسلامی پاکستان پشاور

مبصر — محمد اصغر نیازی

اکیڈمی تحقیقات و نشریات اسلامی کا قیام اس سال کے آغاز میں عمل میں آیا۔ اس ادارے کا مقصود و منہاج یہ ہے کہ عصری تناظر کے حوالے سے اسلام اور عالم اسلام کو جو مسائل درپیش ہیں ان پر تحقیقی لٹریچر پیش کر کے افرادِ امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا جائے۔ مرتبِ 'وجدان' جناب اشرف بخاری مجلہ کے حرفِ آغاز میں لکھتے ہیں:

"منتخب تحریروں پر مشتمل 'وجدان' کا زیرِ نظر مجموعۂ مقالات اکادمی تحقیقات و نشریات اسلامی (پاکستان) کے سلسلۂ مطبوعات کی اولین کوشش ہے......"

اور حرفِ آغاز کا آخری فقرہ ہے:

"وجدان ربِ کائنات کے بھروسے پر اس عزم کے ساتھ حاضر ہو رہا ہے کہ ہم وقت کے اندھیارے سے احیائے امت کی اس منزل کو کھوٹا نہ کرنے پائیں جو ہماری شناخت کا عمل ہے۔"

اکادمی کے نمائندہ مجلہ "وجدان" کی اپنی ہی بیان کردہ اس شناخت کے آئینے میں فہرستِ مضامین پر ایک نظر ڈالنے سے یہ احساس یقین کی طرح دمک اٹھتا ہے کہ جس اہم ذمہ داری کا بیڑہ اٹھانے کا عزم کیا گیا ہے، اکادمی کا پہلا شمارہ اس کا ایک ارفع و اعلیٰ آغاز ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اس عظیم الشان کام کی یہ ابتداء اس شعر کا مصداق بن جائے۔

تیرے نام سے ابتدا کر رہا ہوں\
میری انتہائے نگارش یہی ہے

البتہ ایک اور احساس بھی ہوتا ہے کہ سلسلۂ مطبوعات کی 'اولین کوشش' اگر اکادمی تحقیقات و نشریات کے مقصد و منہاج کی توضیح و تشریح کے لیے وقف کر دی جاتی، یعنی کہ کرنے کا اصل کام کیا ہے اور اُسے کس طرح کیا جائے تو اسلام اور مسلمانوں کے لیے تڑپ رکھنے والے گہرے احساس اور شعور کے ساتھ اُن کے عزم میں شریک ہو جاتے یا پھر حرفِ آغاز ہی اس قدر مختصر اور تشنہ نہ ہوتا۔

بہرحال اس قدر مختصر سے حرفِ آغاز کے بعد ایک مبسوط مقالۂ افتتاحیہ کی ضرورت، باقی کے مضامین دیکھنے کے باوجود باقی رہتی ہے جو امید ہے کسی اگلے شمارے میں پوری کر دی جائے گی۔ زیرِ نظر شمارے کے اردو حصے میں کل چھ مضامین شاملِ اشاعت ہیں، ان مضامین میں اس قدر تنوع اور رنگارنگی ہے کہ اگر سب میں اسلام کا حوالہ موجود نہ ہوتا تو کوئی بھی تضاد کا اعتراض کر دینے میں حق بجانب تھا تاہم یہی تنوع ہی اسلام کے دینِ فطرت اور مکمل نظامِ حیات ہونے کی نشانی ہے۔

مجلے کے پہلے مقالے کا عنوان "ادب، اسلامی اقدار اور عصری تقاضے" ہے صاحبِ مضمون نے منیر نیازی کے اس شعر کو اس ضمن میں اپنے افکار کا خلاصہ قرار دیا ہے۔

فروغِ اسمِ محمد ہو بستیوں میں منیر
قدیم یاد نئے مسکنوں سے پیدا ہو

البتہ ہماری طرف سے اس قدر گزارش ہے کہ اللہ کا کلام نقد و ادب کے ہر معیار کے لحاظ سے علم و ادب کا بے بدل شاہکار ہے جو نکہ اللہ "لیس کمثلہ شیا" ہے کوئی بھی اپنے کلام کے بارے میں اُس کے چیلنج "فاتو بسورۃ ان کنتم صادقین" کا جواب آج دن تک پیش نہیں کر سکا اور نہ ہی قیامت تک کر سکے گا۔ لہذا ضروری ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح ادب میں بھی قرآن مجید کو اپنا محور و مرکز بنایا جائے تاکہ مسلمانوں کے ہاں ادب کے بارے میں اسلامی اور غیر اسلامی کی تقسیم محض ایک بے دلیل ڈھونگ کی حیثیت اختیار کر جائے۔

جہاں تک دوسرے مضمون "سائنس کی تعلیم میں نظریات کا دخل" کا تعلق ہے تو ہمیں صاحبِ مقالہ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ سائنسی علوم ہی تھے جن کے ذریعے مسلمانوں نے صدیوں دنیا پر حکمرانی کی اور اب بھی وہ اسی کے ذریعے ایک بار پھر بامِ عروج پر پہنچ سکتے ہیں۔ صاحبِ مضمون اپنے اس مقدمے کو ثابت نہیں کر سکے بلکہ کوئی بھی نہیں کر سکتا۔ تاہم

اسلام کی تعلیمات، قرآن کے فرمودات، اسوۂ رسولؐ اور سیرت صحابہ کی روشنی میں یہ بات جس طرح کہی گئی ہے، بالکل گمراہ کن، بے جوڑ اور بے محل ہے۔ کاش وہ اس جملے میں سائنس کی بجائے قرآن کا لفظ استعمال کرتے کہ سائنس بھی دوسرے دنیوی علوم کی طرح بیالوجی کا ادنیٰ سا ایک پرتو ہے۔ اسلام میں ہر شے کی قدر و قیمت اور حیثیت صرف اور صرف قرآن سے متعین ہوتی ہے کیونکہ ہر مسلمان کے لیے بقول اقبال:

نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

مجلے کا آخری مضمون "عہدِ فاروقی کی انتظامیہ: ایک جھلک" کے نام سے زیبِ اشاعت ہے۔ عہدِ فاروقی، عہدِ صدیقی کی طرح تاریخِ اسلام میں عہدِ رسالت کے بعد ایک مستند حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ بیورو کریسی کے حوالے سے یہ مضمون تحقیق کے عام معیار پر پورا نہیں اترتا بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ مجلے کے سارے ہی مضامین بہر حال تشنہ اور خام ہیں تو اس کے جواب میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تشنگی قارئین کے لیے دریدہ دعوتِ سخن ہے، بایں ہمہ چاہیئے تو یہ تھا کہ پہلے شمارے میں نشاناتِ منزل اس قدر اجاگر کر دیئے جاتے کہ کسی کے لیے کسی طرح کا ابہام باقی نہ رہتا۔ البتہ "پشتو میں دینی ادب" کے نام سے مقالہ ہر طور ایک علمی اور تحقیقی کاوش ہے۔ پروفیسر عارف نسیم نے بڑی محنت سے تحقیقی مواد اکٹھا کر کے ایک احسن ترتیب میں پیش کر دیا ہے جو قابلِ داد ہے بلکہ ایک ایسا سلسلۂ مضامین بن سکتا ہے جسے اگر اکادمی تحقیقاتِ دنشریات اسلامی چاہے تو پاکستان کی سب ہی علاقائی زبانوں پر پھیلایا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ہجرت کے بارے میں مضمون بھی بے حد وقیع اور ہمہ گیر ہے۔ ہجرت کا فلسفہ و تاریخ، ہجرت کی اقسام و موانع اور بعض تاریخی ہجرات پر سیر حاصل بحث کے بعد آخری بات یہ کہی گئی ہے کہ ہجرت کامیابی کی کنجی ہے جس کے اثرات صرف افراد پر نہیں بلکہ نظریے اور قوم و ملک پر بھی پڑتے ہیں۔ البتہ اس مبسوط مقالہ میں ایک بات کھٹکتی ہے۔ صاحبِ مضامین نے سفرِ طائف کو بھی ہجرت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ وہ یہ بات بھول گئے ہیں کہ یہ ایک تبلیغی سفر تھا اس کے لیے حضورؐ نے ارادۂ ہجرت نہیں کیا تھا بلکہ آپ جلد ہی واپس مکہ آ گئے تھے اور پھر کافی دیر کے بعد مدینہ کو ہجرت کی نیز ایک بات اور یہ ہے کہ آپؐ سورہ زخرف کی آیت "وقالو لولا نزل ہٰذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم" کے مطابق مکہ اور طائف کی طرف مبعوث کیے گئے تھے، طائف والے بھی آپ ہی کی قوم تھے، ہجرت اپنی قوم کی طرف نہیں کی جاتی ہمیشہ کسی اور

قوم کی طرف ہوتی ہے چنانچہ آپ نے قریش کو چھوڑ کر مدینہ کے قبائل کی طرف ہجرت فرمائی
اس غلطی کی وجہ ہمارے ناقص خیال میں یہ ہے کہ ہمارے ہاں لوگ سیرت و تاریخ کے
مطالعے کے لیے قرآن کو مدنظر نہیں رکھتے بلکہ اپنی طرف سے نتائج اور نکات اخذ کرنے بیٹھتے
ہیں جیسا کہ صاحب مقالہ نے خود اعتراف کیا کہ سفر طائف درحقیقت ایک تبلیغی سفر تھا لیکن
میں نے اسے ہجرت اس لیے کہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پہلی بار مکہ سے باہر بغرض تبلیغ
تشریف لے گئے لیکن یہ سفر طائف کو ہجرت کہنے کا ایسا جواز ہے جسے کوئی بھی انصاف پسند
صحیح نہیں سمجھے گا۔